Ein Blick

auf den

gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie

in

Deutschland.

Plato legt, wie bekannt, den Grund der Philosophie in eine höhere Inspiration, eine Art göttlichen Wahnsinns, in welchem die Seele, von der Macht der Ideen ergriffen, gleichsam ausser sich selbst geräth, sich vom Irdischen, das nunmehr für sie das Interesse verloren hat, abwendet, um ihren Blick auf das Ewige und Unvergängliche zu richten. Auf der anderen Seite begnügte sich der Begründer der Ideenlehre doch nicht mit dem blossen Enthusiasmus für das Wahre, Gute und Schöne. Er forderte daneben Dialektik, logischen Beweis, und bezeichnete ausdrücklich die Mathematik als eine nothwendige Vorbereitung zur Philosophie. Und wenn Plato selbst nur als einen unwesentlichen Anhang zu seinem System einen — übrigens wenig glücklichen — Versuch machte, aus seinen Principien die sinnliche Welt abzuleiten und zu erklären, so hielt dagegen Aristoteles diese Ableitung für eine wesentliche Seite der Philosophie. Soll die Philosophie wirklich das sein, was sie zu sein beabsichtigt, die Wissenschaft der Wissenschaften, so kann sie nicht bei einer Betrachtung der Ideenwelt stehen bleiben. Diese Betrachtung selbst gewinnt vielmehr ihre volle und wahre Bedeutung nur durch das Licht, das sie über das Endliche verbreitet. Gerade hierin liegt indessen die eigentliche Schwierigkeit für die Philosophie; denn zu dem Ewig-Göttlichen emporzusteigen, ist mit Hilfe der künstlerischen Phantasie oder des ethischen und religiösen Enthusiasmus ziemlich leicht. Aber den widerstrebenden Inhalt der faktisch gegebenen Wirklichkeit mit jenem begriffsmässig zu verbinden, das

ist eine Aufgabe, die bisher noch nicht gelöst worden und deren volle Lösung das Ziel der Entwickelung der Philosophie ist. Während dieser Entwickelung muss bald die eine, bald die andere Seite sich vorzugsweise geltend machen; und so zeigt jede Periode in der Geschichte der Philosophie neben der idealistischen, auf das Uebersinnliche und Ewige gerichteten Anschauung auch eine realistische und empiristische, die sich an die in der Erfahrung gegebene Welt wendet, um die allgemeinen Gesetze derselben aufzusuchen. Diese beiden entgegengesetzten Richtungen treten bald gleichzeitig, bald nach einander auf, aber gewöhnlich so, dass bei einem gewissen Volke zu einer gewissen Zeit die eine jener Richtungen die vorherrschende ist; und wenn einerseits die Glanzpunkte in der Geschichte der Philosophie im Allgemeinen dort zu finden sind, wo die idealistische Richtung die vorherrschende war, so bildet andererseits der Empirismus das nothwendige Gegengewicht gegen die Verirrungen, denen der Gedanke ausgesetzt ist, wenn er über das Gebiet der Erfahrung hinauszugehen versucht. Der Enthusiasmus für das Ideale ist nämlich nicht hinlänglich, um zwischen den Eingebungen des Genies und den Träumereien des Wahnsinns zu unterscheiden; selbst der logische Fortschritt in reinen Begriffen ist mangels aller Kontrolle, welche die Erfahrung verleiht, Täuschungen (Subrepsionen) und Trugschlüssen (Paralogismen) ausgesetzt. Man würde deshalb sagen können, dass die Philosophie in ihrem Bestreben, den Himmel zu erobern, sich gleich dem alten Titanen verhält, von dem man erzählt, dass er sich oftmals zur Erde beugen musste, um neue Kräfte zu schöpfen. Auch fehlt es nicht an Stimmen, die verkünden, dass sie gerechter Weise dort für immer verbleiben müsse: allein diese Stimmen beruhen im Grunde auf der Verkennung des Wesens des menschlichen Geistes mit seinem angeborenen Streben nach dem Unendlichen. Auch zeigt die Erfahrung selbst, dass jeder Rückschritt von den Höhen der Spekulation zum Empirismus, vom Standpunkt der ganzen Entwickelung betrachtet, nur ein neuer Anlauf, ein „reculer pour mieux sauter“ gewesen ist. Selbst die Kritik und Skepsis, womit der Empirismus sich gegen die höhere Richtung wendet, treffen, ganz durchgeführt, ebensowohl den Empirismus selbst und bahnen dadurch den Weg für eine neue und höhere Form des Idealismus.

Fragt man, welche der hier bezeichneten Richtungen in unserer Zeit die überwiegende innerhalb der Philosophie ist, dann

kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Unter den Ländern, welche in der neueren Zeit einen nennenswerthen Einfluss auf die philosophischen Forschungen ausgeübt haben, repräsentirt Deutschland vorzugsweise den Idealismus; aber auch in diesem Lande zeigt sich gegenwärtig ein starker Drang zum Realismus. Mit diesem realistischen Zuge vereinigt sich ganz natürlich eine Neigung, die französische und vor allem die englische Philosophie, welche bereits von altersher einen überwiegend realistischen und empirischen Charakter besassen und noch besitzen, höher zu schätzen. Andererseits hat freilich die lebhaftere Wechselwirkung, welche auf dem Gebiete der Philosophie nicht weniger als auf den anderen Gebieten zwischen den grossen Kulturländern stattfindet, mehr als früher die Aufmerksamkeit der französischen und englischen Philosophen auf Deutschland gerichtet, ohne dass doch der überwiegend realistische und empirische Charakter ihrer eigenen Philosophie aufgehoben worden ist.

Bezeichnend für den jetzigen realistischen Charakter der deutschen Philosophie ist die lebhafte Verbindung, welche zwischen derselben und der Naturwissenschaft stattfindet. Während noch vor etwa vier Decennien die Naturforscher, mit wenigen Ausnahmen, sich von der Philosophie fernhielten und ziemlich offen ihre Verachtung für dieselbe erklärten, findet man jetzt viel allgemeiner ihre Aufmerksamkeit auf die philosophischen Probleme gerichtet. Mehrere verdienstvolle Naturforscher, wie Lotze und Wundt, haben die naturwissenschaftlichen Lehrstühle gegen die philosophischen vertauscht; Fechner, Professor der Physik an der Universität zu Leipzig, ist der Begründer eines philosophischen Systems. In naturwissenschaftlichen Schriften kommen nicht selten philosophische Abhandlungen vor, und Männer, die man an der Spitze der modernen Naturforschung schreiten sieht, wie Helmholtz und Dubois-Reymond, haben sowohl in Vorlesungen wie in besonderen Schriften tiefgehende philosophische Fragen behandelt. Hierdurch hat nicht bloss die Philosophie aufs neue eine Bedeutung gewonnen, die sie nach der Auflösung der Hegelschen Schule verloren zu haben schien, sondern gerade der Theil derselben, der vorzugsweise in Misskredit gefallen war, nämlich die Naturphilosophie, hat einen der ersten, wenn nicht den allerersten Platz unter den philosophischen Bestrebungen wieder eingenommen. Andererseits ist dies doch nicht so zu verstehen, als ob

die Anfangs dieses Jahrhunderts herrschende Naturphilosophie Anerkennung gefunden hätte. Während man Oken mit einer gewissen Achtung oft als Vorgänger Darwins genannt findet, wird die Schellingsche und Hegelsche Naturphilosophie, vor allem von den jüngeren, vorlautesten Anhängern der neuen Richtung, als ein Versuch, die Natur unabhängig von der Erfahrung zu konstruiren, mit Missachtung behandelt. Man übersieht dabei gewöhnlich, dass diese Denker nicht versäumt hatten, das unverhältnissmässig geringe empirische Material ihrer Zeit zu benutzen, sowie dass sie in mehreren Fällen, z. B. in der Frage über die imponderablen (unwägbaren) Materien, Ansichten anticipirten, die später von der empirischen Naturforschung allgemein adoptirt wurden. Oder, wenn man diese Fakta bisweilen einräumt, so ist man doch geneigt, die älteren Naturphilosophen nur als eine Art wissenschaftlicher Pioniere zu betrachten, welche freilich während ihrer Streifzüge das eine oder andere Goldkorn finden konnten, aber dennoch infolge ihrer Lust und Neigung zu Abenteuern an der wahrhaft wissenschaftlichen Arbeit theilzunehmen verhindert wurden. Im Gegensatz zu den früheren aprioristischen Konstruktionen will die neue Naturphilosophie sich auf die experimentirende Methode der exakten Wissenschaft stützen.

Schon Herbarts Philosophie trat mit dem Anspruch auf eine exakte und von mathematischen Berechnungen unterstützte Erklärung der Erscheinungen auf; indem sie ihnen untheilbare punktuelle Einheiten zu Grunde legte, war sie gewissermassen auch mit der Atomenlehre der modernen Naturwissenschaft verwandt. Besonders suchte Herbart die mathematische Berechnung auf die Psychologie anzuwenden; aber seine ganze Philosophie beruht auf unhaltbaren und sich selbst aufhebenden metaphysischen Voraussetzungen, und vor allem ist seine Lehre von der Seele voll Widersprüche; sogar das angebliche Axiom, worauf er seine Psychologie begründet, lässt sich (nach Wundt) direkt durch Experimente widerlegen.[1]) Hieraus folgt, dass seine weitläufigen Berechnungen von geringem Werth und auf die psychischen Phänomene fast unanwendbar sind. Nichtsdestoweniger muss Herbart das Verdienst zuge-

[1]) Borelius, Anmerkungen zu Herbarts philosophischem System. — Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen, S. XXI.

sprochen werden, dass er den Impuls zu genaueren Beobachtungen der Erscheinungen des Seelenlebens gegeben hat; und mehrere seiner Anhänger, wie Drobisch, Waitz und Volkmann, haben werthvolle Arbeiten über Psychologie verfasst, aber von Herbarts mathematischen Berechnungen findet man in diesen wenig Spuren. Dagegen hat G. Th. Fechner (geb. 1801, Professor der Physik in Leipzig) die mathematischen Berechnungen aufgenommen, sie aber nicht, wie Herbart, auf metaphysische Spekulationen, sondern auf Beobachtungen und Experimente gegründet. Fechner bildet in vielen Beziehungen ein Mittelglied zwischen dem in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts in Deutschland herrschenden Idealismus und der gegenwärtigen naturalistischen und empirischen Richtung. In seiner eigenen Philosophie zeigt sich eine eigenthümliche Verbindung exakter Wissenschaftlichkeit mit einer reichen, sich auf Mystik stützenden Phantasie. Er selbst bezeichnet seine Philosophie als einen, wenn auch weit vom Mutterstamm gefallenen Ableger von Schellings Stamm; und in einigen seiner Schriften, z. B. „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits", nimmt seine Prosa selbst oft eine dithyrambische Form an, der nicht einmal das Versmass und der Reim fehlen. Nach Fechner besteht die Welt in letzter Instanz aus nichts Anderem, als aus Erscheinungen, ihren Gesetzen, Bestimmungen, Verbindungen und Verhältnissen, welche wieder die Möglichkeit anderer Erscheinungen in sich schliessen. Der Geist sei nur vorhanden, indem er sich vor sich selbst offenbart, die Materie nur, indem sie objektiv erscheint oder doch unter geeigneten Umständen erscheinen kann. Im Grunde sei Geist und Materie oder Seele und Leib ein und dasselbe, betrachtet einerseits als Erscheinung für sich selbst, andererseits als Erscheinung für Andere, ebenso wie derselbe Kreis von innen konkav und von aussen konvex erscheint. Alles, was sich uns als materiell zeigt, sei daher in sich selbst beseelt, wenn auch nicht so, dass jeder besondere Körper einem besonderen Geisteswesen entspricht, weil die Erfahrung beweise, dass eine Menge materieller Theile zu einer Geisteseinheit zusammenstimmen könne. Nicht bloss die Menschen und die Thiere, sondern auch die Gewächse besitzen also Seelen, wenn auch von einer niedrigen, untergeordneten Art, und wenn Luft, Wasser und Steine kein specielles Selbstbewusstsein besitzen, so gehen sie doch als Theile

eines Geisteslebens in dieses auf, nämlich das der Erde, das weit höher und vollkommener sei, als das der Menschen, und von welchem auch alle lebenden Geschöpfe auf der Erde Organe seien. Den Einwand, dass zum Bewusstsein ein Nervensystem erforderlich sei, hält Fechner für ebenso unberechtigt, als wenn Jemand, der keine anderen Instrumente als die mit Saiten kennt, behaupten wollte, dass die Saiten eine nothwendige Bedingung für die Hervorbringung von Tönen seien. Die Erde selbst sei ein Organ eines noch höheren Geistes, des Planeten-Systems, dieses wieder noch höherer Geister, bis zu Gott, der also zugleich persönlich und allumfassend sei.

Um eine Vorstellung von den kühnen Hypothesen zu geben, womit Fechner seine Theorie ausrüstet, sei hier nur beispielsweise angeführt, dass die sphärische Meeresfläche, welche den grössten Theil der Erde bedeckt, im Verein mit der umgebenden Luftschicht vor seiner Phantasie sich zu einem unermesslichen Auge verwandelt, mittelst dessen die persönliche und selbstbewusste Erde andere Weltkörper und Sternensysteme mit einer Klarheit und Genauigkeit betrachtet, welche unvergleichlich diejenige übertrifft, die unsere Astronomen durch ihre allergrössten Teleskope erreichen können, indem z. B. die Sonne ihr in einer scheinbaren Grösse von vier geographischen Meilen im Durchmesser erscheine. Gleichzeitig sieht jedoch die Erde auch durch unsere Augen und denkt durch unser Gehirn. Sogar für die Lehre von der individuellen Unsterblichkeit hat Fechner einen Platz in seiner Philosophie. Wir leben, ihm zufolge, nach dem Tode ein persönliches Erinnerungsleben in den höheren Geistern, in welche wir bereits jetzt aufgegangen sind. Ebenso sucht Fechner von seinem Standpunkte aus die Lehre des Christenthums zu rechtfertigen, freilich auf solche Weise, dass jeder Stern seinen Christus bekommt, aber doch so, dass alle diese im Grunde nur lebende Spiegelbilder des einen göttlichen Christus sind, der Gott in seiner Alles vereinigenden, besiegenden und versöhnenden Liebe selbst ist.

Fechners Lehre, dass das Geistige und das Körperliche ein und dasselbe Wesen seien, nur von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, hat eine unverkennbare Verwandtschaft mit der Lehre Spinozas über das Denken und die Ausdehnung als Attribute einer und derselben Substanz; doch sind bei Fechner

die beiden Gesichtspunkte in ein innigeres Verhältniss zu einander gestellt, und zugleich erhält bei ihm die Individualität eine weit höhere Bedeutung als bei Spinoza. Aber vor allem liegt der Unterschied zwischen beiden in der Methode. Während Spinozas System der durchgeführteste Versuch ist, auf die Philosophie die strenge Beweisart der Geometrie anzuwenden, ist bei Fechner dagegen das religiöse Gefühl und die Phantasie überwiegend, wenn auch beide auf seine ausgedehnte naturwissenschaftliche Einsicht gestützt sind. Er verschmäht es nicht, als Stütze seiner Ansichten Swedenborg und andere Theosophen anzuführen. Schon hieraus folgt, dass sein System in Bezug auf wissenschaftliche Bedeutung keinen Vergleich mit dem Spinozas auszuhalten vermag. Vergeblich sucht man bei ihm eine metaphysische Entwickelung der Bedeutung der Individualität und Persönlichkeit, wodurch es begreiflich werden würde, wie Personen in einander und in Gott aufgehen können, ohne dennoch zusammenzufallen oder zu unselbstständigen Modifikationen einer einzigen absoluten Substanz verwandelt zu werden. Einen eigenthümlichen Kontrast zu seiner phantastischen Theosophie bilden diejenigen seiner Schriften, in welchen er sich auf der Grenze zwischen der exakten Wissenschaft und der Philosophie bewegt, von denen wir hier besonders seine „Physikalische und philosophische Atomenlehre“ und seine „Elemente der Psychophysik“ nennen wollen. Und gleichwohl zeigt sich auch in diesen dasselbe Bedürfniss der Anschaulichkeit, dasselbe Streben, die Weseneinheit des Geistigen und des Materiellen festzuhalten. Gegen die dynamische Naturbetrachtung der neueren idealistischen Systeme hält Fechner die atomistische hauptsächlich aus dem Grunde fest, weil die physikalischen Phänomene (z. B. die Isomerie der Körper) sich durch dieselbe anschaulich erklären und berechnen lassen. Andererseits hält er ebenso ausdrücklich fest, dass die Atome, wie alles Andere, nichts anderes seien als Erscheinungen; im Widerspruch zu Herbarts Ansicht über die Seele als einfaches Wesen, in äusserer Wechselwirkung mit anderen solchen, die den Körper bilden, stehend, nimmt er an, dass die Seele ein mit diesen unvergleichliches einheitliches Wesen ist, welches gerade das allgemeine Band zwischen ihnen bildet. Offenbar geräth jedoch Fechner hier in Widerspruch mit seiner eigenen Lehre, dass Körper und Seele dasselbe sind, nur von ver-

schiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Nach dieser Lehre wäre es folgerichtig gewesen, jedem Atom ein eigenes Bewusstsein beizulegen und auch das Band zwischen den Atomen als ebenso körperlich wie geistig anzunehmen. Dass Fechner diese Consequenz nicht gezogen hat, beruht sicherlich darauf, dass in der Erfahrung das Seelen- oder Geistesleben — diese beiden sind bei Fechner identisch — sich stets als aus der Verbindung einer Menge materieller Theile hervorgegangen erweist.

Wir haben oben nachgewiesen, wie Herbart einen, wenn auch misslungenen Versuch machte, auf Grund seiner metaphysischen Voraussetzungen die Erscheinungen des Seelenlebens mathematisch zu berechnen. Fechner verwirft principiell Herbarts Metaphysik, die ihm als ebenso ungereimt erscheint, wie die Einbildung, dass man das wahre Wesen des Gewächses in der Asche haben solle, die durch dessen Verbrennung entsteht.[1]) Aber andererseits liegt in seiner eigenen Ansicht von der Identität des Seelischen und des Körperlichen eine Aufforderung, zu untersuchen, inwieweit das erstere ebenso wie das letztere zum Gegenstande exakter mathematischer Berechnung gemacht werden können, und eine solche Berechnung, die sich auf Experimente stützt, hat Fechner in seiner 1861 herausgegebenen Schrift „Elemente der Psychophysik“ versucht. Das hauptsächliche Hinderniss liegt offenbar in der Schwierigkeit, ein Mass für den Zustand der Seele und die Aeusserungen ihrer Wirksamkeit zu finden. Ein Abstand lässt sich mit dem Meter oder Zollstock, das Gewicht eines Körpers mittelst der Wage messen, und aus dem, was wir auf solche Weise unmittelbar messen können, vermögen wir durch mathematische Berechnung Schlüsse über das zu ziehen, was durch seine Grösse oder Kleinheit für unsere Instrumente unzugänglich ist, z. B. über den Abstand und die Schwere der Sonne. Aber den Seelenzustand können wir weder auf diese noch andere Weise messen. Es bleibt also nur übrig, ein körperliches, physisches Mass zu finden, das mit dem psychischen Zustande so verbunden ist, dass dieser letztere das ausmacht, was man in der Mathematik eine Funktion des ersteren nennt. Ein solches Mass vermeint Fechner in Bezug auf die Affektionen des äusseren Gemüths in den äusseren Incitamenten, von welchen sie erweckt

[1]) Fichtes Zeitschrift 1853 (Bd. 23), S. 72.

werden, gefunden zu haben; und auf Grund zahlreicher Experimente stellt er als allgemeinen Grundsatz für die Psychophysik das sog. Webersche Gesetz auf, nach welchem gleich grosse Steigerungen in der Intensivität der Sensationen relativ gleich grossen Vermehrungen bei den Incitamenten entsprechen. So soll z. B. in einem Zimmer, das von einem einzigen Lichte erhellt ist, durch das Anzünden eines zweiten Lichtes eine bedeutend stärkere Beleuchtung entstehen. Ist dagegen der Raum schon von zehn Lichtern erhellt, so wird die Vermehrung der Helligkeit wenig zu bemerken sein, wenn man noch ein Licht anzündet. Hier sind fernere zehn Lichter (d. h. eine relativ gleich grosse Vermehrung bei dem Incitament) nöthig, um eine ebenso grosse Vermehrung in der Sensation hervorzubringen. Dass dies wiederum nur innerhalb gewisser Grenzen gilt, geht daraus hervor, dass ein viel zu starkes Licht auf den Gesichtssinn blendend wirkt und folglich die Sensation schwächt, statt sie zu vermehren. Von dem ebengenannten Gesetze geleitet, sucht Fechner die Grenzen (er nennt sie mit dem von Herbart geliehenen Ausdruck „Schwellen“) weiter zu bestimmen, welche die Incitamente und deren Unterschiede überschreiten müssen, um für die verschiedenen Sinne bemerkbar zu werden. Gleichzeitig sucht er vermittelst Beobachtungen in Betreff der Nachbilder, welche die Sensation hinterlässt, nachdem ihre unmittelbare Wirkung auf die Sinnesorgane aufgehört hat, einen Uebergang von dem niedrigeren zu dem höheren Erkenntnissvermögen zu finden. Es dürfte noch viel zu früh sein, zu entscheiden, in welcher Weise diese Untersuchungen, welche zunächst in das Gebiet der Experimental-Physiologie fallen, zu klarer Einsicht in das Wesen des Seelenlebens beitragen werden. Besonders ist es zu bezweifeln, dass sie für die Kenntniss des höheren geistigen Lebens eine so hohe Bedeutung, wie manche Philosophen und Naturforscher ihnen zuzuschreiben gewillt sind, besitzen. Aber jedenfalls dürfen sie nunmehr von Niemand ignorirt werden, der Anspruch auf Kenntniss des gegenwärtigen Standpunkts der Psychologie macht.

Ebenso wie Fechner hat auch Rudolf Hermann Lotze (geb. 1817) sowohl als Philosoph wie als Naturforscher Bedeutung gewonnen. Er war eine Zeit lang in Leipzig Privatdocent, sowohl in der medicinischen als in der philosophischen Fakultät, und

mehrere seiner Schriften bewegen sich auf dem medicinischen Gebiete. Ausserdem ist er auch ein hervorragender Aesthetiker und hat für das in München herausgegebene Werk „Geschichte der Wissenschaften in Deutschland“ eine Geschichte der Aesthetik verfasst. Seit 1844 ist er Professor in Göttingen. Lotzes philosophischer Standpunkt hängt wesentlich mit dieser Vielseitigkeit in der Richtung seiner Studien und seiner schriftstellerischen Wirksamkeit zusammen. Als Naturforscher hält er die Forderung einer exakten Erklärung der Erscheinungen und ihrer wirkenden Ursachen ohne Einmischung der sog. qualitates occultae, unbekannter und in ihrer Wirksamkeit unbestimmbarer Kräfte, fest und verwirft von diesem Standpunkte aus die Herleitung der Lebenserscheinungen aus einer besonderen Lebenskraft. Auf Grund des empirischen Faktums, dass jede Wirkung in der Natur eine Mehrheit zusammentreffender Umstände voraussetzt, betrachtet er sogar jede Annahme von Kräften als eine unklare und leicht zu Missverständnissen führende Ausdrucksweise, welche im Grunde nichts anderes bedeute, als die Eigenschaft eines Dinges oder eines Atoms, unter gewissen gegebenen Umständen auf eine gewisse Weise zu wirken. Verstehe man wiederum unter dem Wort Kraft die hinlängliche Ursache zum Eintreten einer gewissen Wirkung, so liege eine solche Kraft niemals präformirt in einem Dinge oder einer Substanz, sondern sie trete erst mit Hilfe anderer Substanzen hervor. In dieser Bedeutung giebt es also keine ursprünglichen, sondern nur erworbene Kräfte, und auch die Lebenskraft ist also in dieser Bedeutung bloss ein Resultat der Umstände, unter welchen die Atome in dem organischen Körper wirken. Durch eine Menge mehr oder weniger gelungener Beweise und Analogien sucht Lotze zugleich nachzuweisen, dass die Wirksamkeit der Materie oder der Stoffe im Organismus seinem Wesen nach dieselbe sei, wie in der unorganischen Natur, so dass der Unterschied nur von der verwickelten und zusammengesetzten Beschaffenheit der organischen Körper abhängig sei. Dessen ungeachtet ist Lotze keineswegs Materialist, er nähert sich vielmehr Leibnitz' Monadologie, indem er als äusserste Elemente der Dinge eine Vielfältigkeit von ideellen Krafteinheiten (Monaden) voraussetzt. Er findet es sogar wahrscheinlich, dass alle diese eine Art Gefühl besitzen. Andererseits verwirft er Leibnitz' Ansicht, dass jede Veränderung in der Welt

bloss auf der eigenen inneren Entwickelung der Monaden beruhe, und nimmt statt dessen eine reale Wechselwirkung zwischen diesen an. Diese Wechselwirkung bilde das eigentliche Gebiet der mechanischen Naturerklärung, indem die Monaden mit den Atomen der Naturforscher identificirt werden, doch mit dem wesentlichen Unterschiede, dass sie ihrem Wesen nach nicht materiell sind, wenn auch ihre Verbindungen für uns sich als solche darstellen. Diese Verbindungen wiederum, sowohl wie die Welt der dadurch hervorgebrachten Erscheinungen, sind nicht bloss zufällige Resultate zufälligen Zusammentreffens der Monaden oder Atome, sondern sie werden von einer zweckmässig wirkenden Macht beherrscht. Den gewöhnlichen Atomismus verwirft Lotze vollständig; aber dessen Grundfehler liegt ihm zufolge „nicht in der Annahme von Atomen, sondern in dem Glauben, dass diese das wahrhaft Seiende selbst sind, während sie vielmehr nur die abstrakte Möglichkeit sind, auf deren Grund hin das Wirkliche erst erbaut werden muss.“

Diese eben angeführte Aeusserung, aus Lotzes älterer Metaphysik[1]) entnommen, findet ihre nächste Erklärung in Lotzes ästhetischer Richtung. Für die ästhetische Betrachtung ist das Material, aus dem das Kunstwerk besteht, nur ein unselbstständiges Mittel; das Bedeutungsvolle ist die konkrete Erscheinung, die sich dem Beobachter darstellt. Die Maschinerie, welche die Theater-Dekorationen bewegt, ist nicht eine höhere und wahrere Wirklichkeit als das Bild, welches mit deren Hilfe sich dem Beschauer zeigt, sondern im Gegentheil von weit geringerem Werth als dieses. In Uebereinstimmung hiermit findet Lotze es ungereimt, dass die Elemente, durch deren mechanische Wechselwirkung die Erscheinung entsteht, das eigentliche Wesen derselben ausmachen sollten; vielmehr haben sie ihm zufolge ihre wahre Bedeutung durch die Erscheinung, welche sie vor dem bewussten Subjekt hervorbringen. In der That ist es auch eine weitere Ausführung dieses Gedankens, die Lotze zu seiner Ansicht führt, dass alle Materie im Grunde beseelt ist — wie in der dramatischen Kunst das vornehmste Kunstwerk der lebende Künstler selbst ist, der also gleichzeitig Zuschauer ist. Mit diesem ästhetischen Gesichtspunkt vereinigt sich schliesslich bei Lotze die

---

[1]) S. 123.

ethische Forderung einer moralischen Weltordnung, durch welche jedem vernünftigen Individuum sein bestimmter Platz angewiesen sei, so dass die Geschicke aller Individuen die Resultate dieses Planes seien. Diese Weltordnung sei nicht denkbar ohne ein ordnendes Wesen, welches nicht als absichtslos, blind wirkend, sondern als persönlicher Gott gedacht werden muss.

Wir haben in Lotzes Philosophie verschiedene Spuren einer naturwissenschaftlichen, einer ästhetischen und einer ethischen Weltanschauung gefunden; aber schon dies erweckt den Verdacht, dass diese Elemente von ihm nicht vollkommen in einen Guss gebracht worden sind. Nur durch eine gründliche und tiefgehende Metaphysik wäre ein solcher Zusammenguss möglich; aber Lotzes Metaphysik, obgleich viel Werthvolles enthaltend, befriedigt diese Forderung doch nicht. Lotze fehlt es nicht an echten, philosophischen Beweisgründen für die Nothwendigkeit, über den materialistischen sowohl als den Herbartschen Atomismus zu einer teleologischen und idealistischen Weltanschauung hinauszugehen. Er weist mit Recht nach, dass ebenso gewiss, wie die Dinge sein müssen, um sich auf einander beziehen zu können, dieses ihr Sein nicht unabhängig von ihren gegenseitigen Relationen, sondern vielmehr selbst nur die Setzung, die Bejahung dieser Relationen ist, und dass ihre mechanische Wechselwirkung selbst nur möglich ist unter der Bedingung, dass sie alle von einer einzigen, unendlichen Substanz zusammengehalten und umfasst werden. Aber nun beruht Lotzes Polemik gegen die Lebenskraft gerade auf der Voraussetzung, dass das Sein der Dinge unabhängig von ihren Relationen zu einander ist. Besteht das Sein der Dinge gerade in dem Bestimmen der Relationen, so sind diese Relationen und mithin auch die Kräfte, welche in ihnen hervortreten, nicht bloss etwas Accidentelles, von aussen Hinzugetretenes, sondern wirklich präformirt in den Dingen selbst. Sind ferner die Atome nicht das Wirkliche selbst, sondern nur die Möglichkeit, auf deren Grund es erst erbaut werden soll, so sind sie an und für sich unwirklich und wesenlos, und das wahre Wesen ist dann die bestimmende und gestaltende Macht, welche aus dieser Möglichkeit die wirkliche Welt hervorbringt — möge man sie übrigens Lebenskraft, Idee oder göttlichen Gedanken nennen. Auch hat man mit vollem Recht bemerkt, dass Lotze nicht nachweisen

kann, wie die Selbstständigkeit der einzelnen Monaden mit ihrer Abhängigkeit von Gott zu vereinigen ist, sondern bald den ersteren, bald den letzteren Gesichtspunkt auf Kosten des anderen hervortreten lässt.[1]) Seine Philosophie dürfte daher am richtigsten als Eklekticismus zu charakterisiren sein. Uebrigens macht er selbst keinen Anspruch auf eine erschöpfende Erklärung der Erscheinungen; an manchen Punkten findet er Klüfte, die theils noch auszufüllen sind, theils von dem menschlichen Wissen nicht ausgefüllt werden können. Vor allem findet er eine solche Kluft zwischen der Welt der Werthe, das heisst: der an sich selbst gültigen Endzwecke, und der Welt der Gestalten,[2]) und nicht auf wissenschaftliche Einsicht, sondern auf Glauben gründet er seine Ueberzeugung, dass alle Widersprüche ihre Lösung in dem Begriff der ewigen Liebe finden. Seine Philosophie ermangelt hierdurch eines systematischen Abschlusses, sie ist aber andererseits frei von dem bornirten Dogmatismus, welcher so leicht den philosophischen Systemen anhängt, wenn nicht bei ihren Begründern, so doch bei ihren Nachfolgern und Anhängern. Seine ausgedehnten und vielseitigen Kenntnisse, seine klare Darstellungsweise und der reine ethische Hauch, welche sich in seinen Schriften finden, machen sie übrigens lesenswerth; besonders muss in dieser Beziehung sein „Mikrokosmus“, dessen zweite Auflage 1869 erschien, genannt werden.

Das Schwankende in Lotzes Philosophie zeigt sich nirgends deutlicher als in seiner Bestimmung des Wesens der Seele. In seinem Mikrokosmus nimmt er die Materie als eine Erscheinungsform an, unter welcher die Verbindungen übersinnlicher Wesen oder Monaden sich uns darstellen, von denen jede einzelne für sich gleichartig mit unserer Seele ist; ferner wird von ihm die Möglichkeit der Wechselwirkung der Seele mit dem Körper (vor allem mit den Gehirnatomen) als abhängig von dieser ihrer Gleichartigkeit mit der Seele angenommen. Uebrigens erkennt er, dass die Möglichkeit einer Wechselwirkung überhaupt hiermit nicht verstanden ist, aber er nimmt sie als ein Faktum an, das wir einräumen müssen, obgleich wir es nicht begreifen können. Ferner behauptet Lotze in seiner „Allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens“,[3])

[1]) Höffding, Die Philosophie in Deutschland, S. 318.
[2]) Mikrokosmus 1. 447.
[3]) S. 59.

dass nur der Anfang der Welt aus einer unmittelbaren schöpferischen That hervorgehe, dass aber jede fernere Realisirung dessen, was die schöpferische Idee gebietet, den mechanischen Wechselwirkungen der anfänglich geschaffenen Stoffe überlassen sei. Eine Ausnahme mit Rücksicht auf die Seele und deren Wirksamkeit wird nicht angedeutet, vielmehr scheint jede Ausnahme gänzlich ausgeschlossen zu sein, indem die soeben gedachte Behauptung sich nicht auf die den körperlichen Monaden besonders zukommenden Eigenschaften stützt, sondern auf die eigene Natur der schöpferischen Idee, welche, „falls sie sich selbst treu bleiben und ihrem eigenen Begriff gemäss sich entwickeln will, nicht in jedem Angenblicke unmittelbar schaffend auftreten kann“. Aus allem diesem sollte man schliessen, dass die Seele von Lotze als Monade betrachtet wird, ebenso ursprünglich wie diejenigen, welche der materiellen Welt zu Grunde liegen, und wenigstens ebenso dauerhaft wie diese.[1]) Aber andererseits erklärt Lotze an einer anderen Stelle im Mikrokosmus,[2]) dass die Unsterblichkeit der Seele ebenso wohl wie Gottes Persönlichkeit nicht Gegenstand des Wissens sei, sondern des Glaubens, und spricht von einer besonderen Schöpfung jeder einzelnen Seele. Schon vorher hatte er auch in seiner „Medicinischen Psychologie“ ausdrücklich die monadologische Auffassung der Seele verworfen, sowie auch angenommen, dass jede besondere Seele gleichzeitig mit dem körperlichen Organismus von dem substantiellen Grund der Welt, unter Mitwirkung der physischen Kräfte, unmittelbar hervorgebracht sei. Diese ebengedachte Ansicht legt er noch weit ausführlicher in seiner im Jahre 1879 erschienenen Metaphysik (der Aufstellung und dem Inhalt nach bedeutend verschieden von der älteren Ausgabe aus dem Jahre 1841) dar. Hier[3]) wird die Seele nicht bloss als von Gott gleichzeitig mit dem Körper geschaffen dargestellt, sondern auch als ein Wesen, „welches nicht nur nach allgemeinen Gesetzen in Zusammenhang mit anderen wirkt, leidet und sich verändert, sondern auch vorstellend, fühlend und strebend sich als relativ selbstständiger Mittelpunkt von dem Alles umfassenden Grunde löst.“ Dem Mikrokosmus

[1]) In hauptsächlicher Uebereinstimmung hiermit wird Lotzes Ansicht über die Seele von Höffding in dessen obengedachter Schrift S. 302 dargestellt.

[2]) I. S. 440. (Zweite Auflage.)

[3]) S. 487, 495.

zufolge sollte jedoch jede Monade solch ein relativ selbstständig strebender wo möglich auch empfindender Mittelpunkt sein; und nach der Physiologie sollte, wie soeben gesagt, keine unmittelbare Schöpfung, keine Abweichung von den allgemeinen Gesetzen stattfinden, nachdem die mechanische Weltordnung einmal vorhanden ist. Wie diese streitigen Aeusserungen zu vereinigen seien, hat Lotze nicht nachgewiesen; er scheint durch sein vielseitiges Interesse zu divergirenden Standpunkten gekommen zu sein, welche er wissenschaftlich nicht mit einander zu verbinden vermag.

In der Lehre vom Raum nimmt Lotze eine vermittelnde Stellung zwischen Kant und Leibnitz ein. Er fasst ihn nämlich als Form für unsere subjektive Anschauung auf und als unanwendbar auf die Dinge in sich und ihre Verhältnisse, welche die wirkenden Ursachen zu allen unseren sinnlichen Empfindungen sind. Aber er verwirft nichtsdestoweniger die Ansicht, nach welcher die Dinge an sich und in ihrer Reinheit betrachtet, vollkommen fremd für alles Raumverhältniss sein sollen, weil nichts in eine Form, in die es nicht hineinpasst, gefasst werden kann. Die Dinge seien freilich nicht im Raum, aber der Raum sei dagegen in den Dingen oder in den Seelen als die nur für den Gedanken existirende Ausdehnung, in welcher wir den durch die innige Wechselwirkung mit den Dingen empfangenen Eindrücken ihren Platz anweisen. Die innere Wechselwirkung, welche die Dinge unmittelbar und ohne Zwischenglieder auf einander ausüben, offenbart sich für die bewussten Wesen selbst unter der Form des Raumes und der Bewegung. In der eigenen Natur der Seele liegt also die Nothwendigkeit und das Vermögen, Raumanschauungen zu bilden und gerade unter dieser Form ihre Empfindungen zu verbinden und zu trennen. Im Bewusstsein, als einem seiner Natur nach Einfachen, befinden sich keine Scheidewände, durch welche die Eindrücke als getrennt von einander aufgenommen werden könnten. Hieraus schliesst Lotze weiter, dass die Anschauung der Raumbestimmtheit des Gegenstandes nicht durch die Sinneseindrucke selbst als solche gegeben sei, sondern dass diese nur gewisse qualitative Bestimmungen oder sog. Lokalzeichen enthalten, auf Grund deren die bewusste Seele den Gegenstand an verschiedene Stellen im Raume verlege. Was mit Hinsicht auf die Auffassung des Gesichtssinnes der dritten Dimension im Raume gilt, dass wir nämlich dieselbe

nicht eigentlich empfinden (sentiren), sondern durch eine unmittelbare und unbewusste Folgerung auf Grund gewisser Eigenthümlichkeiten in der Sensation auffassen, wird also von Lotze auf alle unsere Auffassung der Raumverhältnisse der Gegenstände ausgedehnt.[1]) Diese Theorie von den Lokalzeichen ist von mehreren Naturforschern, darunter besonders Helmholtz und Wundt, mit Beifall aufgenommen worden. Helmholtz leitet unmittelbar die Raumanschauung aus der Erfahrung ohne anderes apriorisches Element als den Causalbegriff ab, wogegen Wundt in Uebereinstimmung mit Lotze der Seele eine eigenthümlich konstruktive Wirksamkeit bei der Ueberführung von Lokalzeichen zur Anschauung der Raumbestimmtheit des Gegenstandes zuerkennt.[2])

In seiner Verleugnung der Lebenskraft besitzt Lotze natürlicher Weise einen Bundesgenossen an dem Materialismus, und er ist auch von den Anhängern dieser Lehre oftmals als Autorität citirt worden, wie sehr er sich auch in seiner ganzen Weltanschauung von derselben entfernt. Nach Lotze sind die Lebenserscheinungen des organischen Körpers nicht wesentlich von denen der unorganischen Natur verschieden und entstehen wie diese infolge des Zusammenwirkens der materiellen Massen; aber die bewusste und denkende Seele kann nicht als durch Zusammenwirken von verschiedenen Theilen entstanden, sondern nur als Einheit gedacht werden. Den Materialisten zufolge sind dagegen die geistigen Funktionen nicht weniger als die physischen Resultate der Bewegung und der Wechselwirkung der materiellen Theile. Unter den deutschen Materialisten mögen hier Vogt, Moleschott, Büchner, Häckel, Czolbe und Dühring, wie auch Strauss in seiner letzten Arbeit, „Der alte und der neue Glaube“, genannt werden. Die drei Erstgenannten besitzen in wissenschaftlicher Beziehung wenig Bedeutung. Strauss' Schrift, über die wir uns an einer anderen Stelle ausgesprochen haben,[3]) ist ein nicht ungeschickt verfasstes Resumé der Lehre des Materialismus, vereint mit einem vollkommen misslungenen Versuch, auf diese Lehren eine Ethik zu gründen, ist aber von Lücken in der Beweisführung erfüllt; eine

[1]) Mikrokosmus III, 493, 509, 489. I, 345. — Medicinische Psychologie 329 ff.

[2]) Helmholtz: Ueber das Sehen des Menschen. S. 41. — Wundt: Physiologische Psychologie. S. 485, 627, 641.

[3]) Schwedische Zeitschrift 1874, Heft 1 u. 2.

wichtige Stütze für seine Lehre findet er in dem sogenannten Bathybius Häckelii, welcher sich später als eine Illusion erwies. Ernst Häckel, Professor in Jena, ist besonders durch seinen Versuch bekannt, von den Principien des Darwinismus ausgehend, eine Stammtafel des Menschengeschlechts aufzustellen. Obgleich selbst Naturforscher, ist er doch nicht ohne Einfluss auf die deutsche Philosophie gewesen, wie er andererseits dazu beigetragen hat, dass die Naturforscher jetzt ziemlich allgemein sich mit philosophischen Fragen beschäftigen. Uebrigens will er selbst nicht als Materialist gelten, sondern den Spiritualismus und den Materialismus in einem höheren Monismus (Einheitslehre) versöhnen, nach welchem eine einzige metaphysische Substanz das Wesen in allen, sowohl äusseren (physischen) als inneren (geistigen) Naturerscheinungen ausmacht. Aber durch seine Verwerfung jeder Zweckwirksamkeit in der Natur und durch seine Bestimmung der organischen Zelle als einer Art Krystall stimmt er dennoch zunächst mit dem Materialismus überein; für Häckel sowohl wie für die früher genannten Materialisten gilt die genügende Erklärung des geistigen Lebens aus den Bewegungen der Materie höchstens als eine Zeitfrage.

H. Czolbe, gest. 1873, wurde dagegen, hauptsächlich durch das Studium von Lotzes Schriften, dazu geführt, die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung anzuerkennen. Die empirischen Fakta sind ihm zufolge vieldeutig und lassen die Wahl zwischen der Annahme eines Uebersinnlichen und einer Verleugnung desselben frei. Es sei also das sittliche Interesse, welches den Ausschlag giebt, und dieser fällt nach Czolbe zu Gunsten des Materialismus aus, weil es das sittliche Interesse fordere, man solle sich mit der natürlichen Welt begnügen und nicht nach einer anderen streben. Das Bemerkenswerthe hierbei ist die Offenheit und Ehrlichkeit, womit der Materialismus sozusagen seinen wissenschaftlichen Bankerott zu erkennen giebt, wogegen Czolbes Versuch, statt dessen denselben auf ein ethisches Postulat zu stützen, nicht einmal einer Widerlegung bedarf. Als die sicherste Basis der Moral gilt der Materialismus auch für Eugen Dühring, früheren Privatdocenten in Berlin, der besonders durch seine heftigen Angriffe gegen die akademischen Behörden und seine dadurch im Jahre 1877 veranlasste Ausschliessung von der Docentur bekannt wurde, wobei wir von unserem schwedischen Stand-

punkte nur daran Anstoss nehmen könnten, dass man, statt gegen ihn einen Pressprozess anzustellen, in welchem er wahrscheinlich verurtheilt worden wäre, eine Massregel ergriff, welche jedenfalls einer persönlichen Rache ähnlich sah. Trotz Dührings unbestrittenen Talents und seiner ausgedehnten Kenntnisse (unter anderen auch in der Mechanik) ist seine Philosophie viel zu unzusammenhängend, um irgend welche wissenschaftliche Bedeutung zu haben. Obgleich seine Ansicht entschieden materialistisch ist, nimmt er doch den Begriff eines zweckmässigen Plans in dem Weltzusammenhange als nothwendig an, ohne jedoch klarzulegen, wie dieser Begriff sich mit dem materialistischen Grundgedanken vereinigen lasse. Ueberhaupt charakterisirt ihn Mangel an Zusammenhang und das Uebersprungen von Schwierigkeiten; wo die Beweisführung fehlt, ersetzt er sie durch leere Phrasen und plumpe Ausfälle gegen Universitäten und gelehrte Korporationen. In Betreff der Rechts- und Staatslehre schliesst sich Dühring an den Materialismus an und fordert die Aufhebung der Ehe, des Privateigenthums und der Religion.

Weit mehr philosophische Bedeutung, als die soeben genannten Formen des Materialismus, hat die Kombination des Materialismus mit Kants kritischer Philosophie, welche den Namen des Neukantianismus erhalten hat. Da alle philosophischen Systeme, welche während dieses Jahrhunderts in Deutschland entstanden sind, mittelbar oder unmittelbar von Kant ausgingen, so liegt schon darin eine Aufforderung, in einer erneuten Erforschung seines Systems einen Ausgangspunkt für die Lösung der philosophischen Fragen zu suchen. Herbart und Schopenhauer, die mit Hegel gleichzeitig lebenden Philosophen, deren Systeme nach der Auflösung der Hegelschen Schule um die Herrschaft innerhalb der deutschen Philosophie kämpften, schlossen sich beide an Kant an, obgleich in verschiedener Richtung. Ein Rückgang zu ihm wurde auch von Weisse, Ulrici und mehreren anderen Philosophen gefordert, die sich freilich nicht selbst an den Kriticismus anschlossen, aber in ihm doch einen Anknüpfungspunkt für ihre eigenen Ansichten suchten. Die Neigung zum Skepticismus, welche eine natürliche Folge des Kampfes zwischen entgegengesetzten Systemen ist, musste ferner dazu beitragen, aufs neue die Aufmerksamkeit auf die Frage zu lenken, welche bei Kant das Hauptproblem selbst ausmacht, nämlich über die Grenzen des menschlichen Erkenntnissvermögens. Lotze und Czolbe sprachen auch, jeder von seinem Standpunkt, die Unmöglichkeit, eine vollkommen wissenschaftliche Lösung der Hauptfragen der Philosophie zu finden, aus; aber zur Wiederbelebung der kritischen Philosophie hat vielleicht noch mehr ihre Uebereinstimmung mit der allgemeinen Richtung innerhalb der modernen Naturforschung beigetragen. Denn wenn auch Kant ein apriorisches Element in dem Erkenntnissvermögen annimmt, so beschränkt er es doch ausdrücklich auf die allgemeinen Formen unserer Anordnung des durch die Erfahrung gegebenen Materials, das ihm zufolge den einzigen reellen Gegenstand unserer Erkenntniss ausmacht. Auf der andern Seite haben die physiologischen Untersuchungen von Helmholtz, Wundt und Anderen die Nothwendigkeit nachgewiesen, dass auch von dem Standpunkt der experimentirenden Naturwissenschaft ein apriorisches Element in der menschlichen Erkenntniss anerkannt werde. In Folge alles dieses ist in den letzten Jahrzehnten eine reichhaltige Kant-Litteratur entstanden, und die kritische Philosophie zählt nunmehr Anhänger an vielen deutschen Universitäten, wie Reichlin-Meldegg in Heidelberg, Bona Meyer in Bonn, Cohen in Marburg, Schuppe in Greifswald, Noack in Giessen, Liebmann und Laas in Strassburg und Andere mehr. Von einem unbedingten Anschluss an Kant kann jetzt natürlicher Weise nicht mehr die Rede sein; infolge dessen auch die genannten Kantianer nicht unbedeutend von einander abweichen, so dass nur die Ansicht von der Begrenzung des menschlichen Erkenntnissvermögens als ihnen allen gemeinsam angesehen werden kann. Aber überwiegend scheint doch die Neigung zu sein, von der Wissenschaft jede Art der Spekulation in Betreff des Uebersinnlichen auszuschliessen, und infolge dessen schätzen sie die Schriften von Kant gering, durch die er in gewisser Beziehung den Weg für diese Spekulation eröffnete, z. B. die Kritik der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft. Hierdurch schliesst sich dieser neue Kantianismus ganz nahe an den französischen und englischen Positivismus an; ebenso wie dieser reducirt er die Wissenschaft auf die Herleitung und Erklärung der Erscheinungen in der Welt aus der rein mechanischen Wechselwirkung zwischen materiellen Atomen. Dieser Gedanke wird von dem berühmten Naturforscher Dubois-Reymond ausgedrückt, indem er, unter Berufung auf Kants Aeusserung, „dass in der Naturlehre eigentlich nur soviel Wissenschaft angetroffen

werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist," als das (freilich unerreichbare) Ideal für die Wissenschaft die Reducirung aller Phänomene in der Welt zu einer einzigen mathematischen Formel aufstellt, aus welcher sich alle einzelnen Ereignisse mit Nothwendigkeit herleiten lassen, darunter auch Cäsars Zug über den Rubikon und der Zeitpunkt, wo die englischen Steinkohlengruben erschöpft sein werden, mit eingerechnet. Hier fügt jedoch Dubois-Reymond hinzu, dass auch mit einer solchen Vollendung der Wissenschaft keine Einsicht gewonnen wäre, weder in die Natur der Kraft noch in den inneren Zusammenhang zwischen unseren Bewusstseins-Akten und den Bewegungen der Gehirnatome; aber daraus zieht er nur den Schluss, dass diese Gegenstände für unsere Erkenntniss unzugänglich seien.

Das bedeutendste Werk, das von einem Philosophen der neukantianischen Richtung geschrieben wurde, ist die im Jahre 1866 herausgegebene und 1873 aufs neue erschienene „Geschichte des Materialismus" von Friedrich Albert Lange (geb. 1828 gest. 1873 als Professor in Marburg). In diesem Werke wird offen der Satz ausgesprochen, dass Kants praktische Philosophie der vergängliche Theil seines Systems sei; auch in Kants theoretischer Philosophie findet der Verfassser verschiedene Fehler, welche alle daraus zu erklären sind, dass Kant zu wenig materialistisch ist. So z. B. tadelt Lange die Annahme eines vom Einfluss der Sinne unabhängigen Verstandes; und obgleich er in der Hauptsache Kants Lehre vom Raum, der Zeit und den Kategorien, vor allem die apriorische und bloss subjektive Bedeutung des Causalgesetzes anerkennt, behauptet er doch mit dem englischen Philosophen H. Spencer, dass diese Apriorität ihre Wurzeln in unserer Organisation habe, das heisst: in der während des auf darwinistische Weise gefassten Kampfes ums Dasein ausgebildeten Geneigtheit, alle Begebenheiten auf den nothwendige Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung zu beziehen — eine Geneigtheit, die also dem einzelnen Menschen angeboren sei, obgleich sie im Geschlecht ein Produkt der Erfahrung und Gewohnheit ist. Lange übersieht hier, dass er, wenn er auf diese Weise die Ursache zur subjektiven Gültigkeit des Causalgesetzes angiebt, diesem Gesetze eine objektive Bedeutung beilegt und dadurch in Widerspruch mit sich selbst geräth. Der Kontrast zwischen Einheit und Vielheit, ja die ganze sinnliche Welt,

soweit sie für uns existirt, ist nach Lange ebenfalls ein Produkt unserer während des Kampfes ums Dasein entwickelten und auf das Geschlecht durch Erbschaft verpflanzten Organisation. Was sie an sich und unabhängig von unseren Sinnesorganen sei, wissen wir hingegen nicht und werden es niemals wissen. Innerhalb unserer Welt betrachtet dagegen Lange jedes übernatürliche Eingreifen in die Weltordnung, jedes Annehmen einer göttlichen Leitung als blosse Illusionen, unvereinbar mit dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft. In voller Uebereinstimmung mit dem Materialismus nimmt er alle Erscheinungen in der Welt als nothwendige Folge des mechanischen Zusammenwirkens der materiellen Atome an, wenn auch mit der Hinzufügung, dass wir über die Atome selbst nichts anderes wissen, als dass sie eine für uns nothwendige Vorstellung sind; und die Aufgabe der Wissenschaft wird von ihm auf die Erforschung der Fakta und ihrer nothwendigen Gesetze beschränkt. Obgleich er einen offenen Blick hat für die Lücken in den bisher gemachten Versuchen, aus den Gesetzen der Atome die Phänomene des organischen und geistigen Lebens zu erklären, nimmt er doch an, dass diese Lücken durch fortgesetzte empirische Forschung ausgefüllt werden sollen. Freilich nicht in der Weise, dass man jemals sollte einsehen können, wie das Bewusstsein und das Gefühl aus den materiellen Bewegungen entspringen, aber doch so, dass die Gesetze für deren Entstehung faktisch eingesehen werden, wie auch der Physiker nicht einsehen kann, wie eine gewisse Anzahl Aether-Vibrationen bei uns die Sensation einer gewissen Farbe hervorbringt, sondern nur, dass es sich faktisch so verhält. Hierdurch sind also alle objektiven Stützen sowohl der Religion, wie jedem höheren idealen Streben entzogen. Die Religion ist nach Lange nur eine Dichtung, und auch die sublimste Vernunftsreligion steht nicht weniger wie der Köhlerglaube in Widerspruch mit der exakten Wissenschaft. Nichtsdestoweniger hat Lange ein klares Bewusstsein von der Bedeutung des Idealen für die Entwickelung des Menschen und der Menschheit in jeder Hinsicht, nicht einmal die Wissenschaft selbst ausgenommen. Ebenso bestimmt, wie er annimmt, dass alle Handlungen des Menschen nothwendige Folgen vorangegangener Ursachen sind, nimmt er auch andererseits das Bewusstsein von Freiheit und Zurechnungsfähigkeit als eine wesentliche Bedingung für unsere sittliche Wirksamkeit an. Zwischen

der Freiheit als Form für unser subjektives Bewusstsein und der Nothwendigkeit als objektives Faktum findet nach Lange ebenso wenig ein Widerspruch statt, wie zwischen einer Farbe und einem Ton. Sogar die religiösen Vorstellungen, obgleich sie keiner Wirklichkeit entsprechen, gehören nichtsdestoweniger zu dem Edelsten, was der Mensch besitzt. Diese und ähnliche Vorstellungen seien freilich Dichtungen; allein in diesen Dichtungen liege doch eine Wahrheit höherer Art, analog der, welche sich in der künstlerischen Phantasie befindet. Und die Welt der Ideen sei, als bildliche Repräsentation der vollen, aber für uns unbekannten Wahrheit, an sich und unabhängig von aller Uebereinstimmung mit dem historischen und naturwissenschaftlichen Wissen, ebenso unentbehrlich, wie die Verstandeswissenschaft für jeden menschlichen Fortschritt.

Man erkennt in Langes Ansicht ein Bestreben wieder, das in verschiedener Form bei mehreren anderen Denkern unserer Zeit hervorgetreten ist, z. B. bei Professor Rasmus Nielsen, an der Universität zu Kopenhagen, in seiner Lehre über Glauben und Wissen, in A. Comtes positiver Religion, ja sogar bei Strauss in der letzten, materialistischen Wendung seiner Philosophie — das Bestreben, dem höheren, ideellen Interesse des Menschen seine Gültigkeit, unabhängig von der exakten Wissenschaft und dem auf diese sich stützenden Atheismus, dadurch zu bewahren, dass man dem Ideellen und Reellen verschiedene Gebiete anweist, innerhalb welcher jedes von diesen sich mit vollkommener Selbstständigkeit zu bewegen habe. Keiner unter den genannten Forschern hat jedoch wie Lange gewusst, die Gründlichkeit mit Klarheit, rücksichtslose Consequenz in dem Negativen mit tieferer Achtung für die ideellen Interessen des Lebens zu vereinigen. Von Comte unterscheidet sich Lange dadurch, dass jener, in der katholischen Lehre aufgewachsen, eine neue Religion mit Papstthum, Priesterschaft, Heiligenverehrung und genau vorgeschriebenen Ceremonien einführen will, wogegen der protestantische Lange, mit ausdrücklicher Verwerfung der Hierarchie und des Religionszwanges, es der Gesellschaft überlässt, im Verhältniss zu dem Fortschreiten der Kultur die religiösen Vorstellungen zu ändern. Aber beiden gegenüber gilt doch der Satz, dass eine Religion, welche ausdrücklich als illusorisch erklärt wird, keine Religion ist. Kann auch ein ernstes Streben nach dem Idealen neben der

Einsicht bestehen, dass alle unsere Versuche, das Ideale aufzufassen und zu begreifen, unvollkommen sind, so wird dabei doch die Ueberzeugung vorausgesetzt, dass dieses Ideale nicht blosse Dichtung, sondern etwas an sich Substantielles und Wirkliches ist. Eine Anerkennung dieser Ansicht liegt in der That in Langes Annahme des Ideals als einer bildlichen Repräsentation der vollen Wahrheit; aber da er dessen ungeachtet das Ideal ausschliesslich auf das Gebiet der Dichtung verweist, übersieht er dabei, dass das Abbild selbst nur soweit ein Abbild ist, als es eine Uebereinstimmung mit dem Abgebildeten enthält. Je grösseres Gewicht übrigens Lange auf Kants Lehre legt, dass wir nur Erscheinungen kennen lernen, aber nicht die Dinge in sich, desto mehr musste seine Philosophie gleichsam in der Luft zwischen zwei Blendwerken schweben, von welchen das eine als Wirklichkeit gilt, ohne doch im Grunde etwas anderes als Schein zu sein, das andere dagegen als Dichtung gilt, während doch der Glaube daran als eine wenigstens bildliche Darstellung einer höheren Wahrheit eine unerlässliche Bedingung für jeden Fortschritt in der Kultur ist. Dieser Standpunkt ist, wie man sieht, unhaltbar. Ist das Ideale klar als eine Illusion erkannt, so kann man nicht länger daran glauben; es kann dann nicht einmal als Bild einer höheren Wahrheit gelten, sondern nur als Dichtung, als bewusster Selbstbetrug. So hat auch Langes erklärter Anhänger Vaihinger (Privatdocent in Strassburg) seine Ansicht verstanden, welche er in Kürze, wie folgt, zusammenfasst: „Eine Religion ohne die Grundlage des Glaubens, eine Metaphysik ohne den Anspruch auf Wissen, das sind Ideen, scheinbar paradox, sonderbar und widerspruchsvoll, und doch thatsächlich die einzigen, die wissenschaftlich haltbar sind.“[1]) Es lässt sich aus mehreren Gründen bezweifeln, dass Lange selbst, wenn er noch lebte, sich mit dieser Formulirung seiner Ansicht zufrieden gegeben hätte; jedenfalls drückt sie aber das logische Resultat seiner Ansicht aus. Aber dieses Resultat ist in Wahrheit eine deductio in absurdum. In gewissen Formen des Wahnsinns tritt es ein, dass der Kranke, ohne das Bewusstsein seines wirklichen Ichs verloren zu haben, sich gleichzeitig einbildet, ein ganz Anderer zu sein. Es ist

---

[1]) Hartmann, Dühring und Lange, Seite 193 — vergleiche angeführte Stelle Seite 181.

schwer, ein treffenderes Bild eines Menschen zu finden, der in vollem Ernst Vaihingers philosophischen Standpunkt realisiren würde.

Obgleich, soweit uns bekannt, nur Vaihinger sich ausdrücklich an Lange angeschlossen hat, kann doch seine Ansicht als der vollständigste Ausdruck des Neukantianismus in Deutschland betrachtet werden. Monismus, exakte Wissenschaft und Vermeidung aller transcendenten Spekulationen ist die allgemeine Losung für diese Richtung, welche seit 1876 ein publicistisches Organ in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", herausgegeben in Leipzig von Avenarius unter Mitwirkung von Göring, Heinze und Wundt, besitzt. Schon der Titel dieser Zeitschrift deutet an, dass die bisher bestandene Philosophie, streng genommen, nicht als wissenschaftlich zu betrachten sei, weil sie nicht, wie diese neue, ihre Wurzeln in der exakten Naturforschung gehabt hat. Dass von diesem Standpunkt die Metaphysik, wenn nicht ganz unmöglich werden, doch wenigstens auf ein Minimum beschränkt werden muss, liegt in der Natur der Sache; ebenso kann sie für die Sittenlehre keine andere Rechtfertigung geben, als dass sie entweder das moralische Gefühl als ein Faktum erklärt, dessen Grund in dem für uns unbekannten Wesen des Menschen liege, oder auch auf darwinistische Weise dasselbe aus dem Kampf ums Dasein herleitet, in welchem die Volksstämme, bei denen die socialen Neigungen die egoistischen überwiegen, infolge der Stärke, welche die Einigkeit verleiht, siegreich geworden sind. Einen seltsamen Contrast zu dieser Abneigung gegen alle Spekulation auf dem Gebiete des Uebersinnlichen bildet die von dem Mathematiker Riemann eingeleitete, sowie von Zöllner und Helmholtz aufgenommene Theorie von dem transcendenten Raum, theils als ein Raum mit vier oder noch mehr Dimensionen, theils als ein Raum, in welchem die gerade Linie in einem endlichen Abstande sich zu ihrem Ausgangspunkt zurückbeuge (der sog. sphärische oder pseudosphärische Raum). Die Verachtung des Neukantianismus und der modernen Naturforschung für die transcendenten Spekulationen scheint sich hier selbst dadurch zu strafen, dass sie in Phantastereien einführt, welche an Abenteuerlichkeit den kühnsten und transcendentesten Theorien über die Geisterwelt nicht nachstehen, ohne doch wie diese ihren Erklärungsgrund in dem sittlichen und religiösen Interesse zu haben.[1]) Bei Helmholtz

[1]) Als dies geschrieben wurde, waren mir die Versuche des Herrn Prof. Zöllner, die neue Raumtheorie mit dem Spiritismus zu verbinden, noch ganz unbekannt. Diese Versuche zeigen, dass auch hier ein ethisch-religiöses Interesse oder ein Bestreben, die Selbstständigkeit des Geistigen aufrecht zu erhalten, bei ihm wenigstens mitwirkend gewesen ist — nur dass nach der neuen Theorie die Geister gewissermassen noch weit materieller sind, als die uns bekannten Körper, indem sie neben der Länge, Breite und Dicke noch eine vierte Dimension besitzen. Da ich niemals das Glück gehabt habe, einer spiritistischen Sitzung beizuwohnen, so sei es mir gestattet, mit meinem Urtheil über die erzählten Wundergeschichten zurückzuhalten. Ich will nur bemerken, dass klopfende Tische, beschriebene Schiefertafeln und zerbrochene Bettschirme schwerlich Jemanden zum Glauben an das Geistige zu bringen vermögen, dessen Ueberzeugung nicht auf bessere Gründe gestützt ist. Anmerkung des Verfassers zu der deutschen Uebersetzung

scheint die Aufnahme der transcendenten Raumtheorie theils von dem Begehren, die Metaphysik herabzusetzen, indem er derselben eine „Metamathematik" gegenüberstellt, theils auch von einem rein mathematischen Interesse, zu untersuchen, wie die Geometrie in einem so beschaffenen Raum sich gestalten würde, veranlasst zu sein. Dass er mit voller Ueberzeugung dessen Möglichkeit annimmt, vermag man schwerlich zu glauben, da er[1]) in seinen Untersuchungen über den sog. sphärischen Raum zu dem Resultate kommt, dass unser in dem gewöhnlichen oder „Euklideischen" Raum emporwachsender Körper nicht in jenen würde übergehen können, ohne von ihm zusammengedrückt oder ausgedehnt zu werden mit der Gefahr, eingeklemmt oder zersprengt zu werden, und dieses nur durch die eigene Beschaffenheit des Raumes, unabhängig von allen wirkenden Kräften geschehen würde. Mit vollem Ernst ist dagegen die neue Theorie von dem Astronomen Zöllner dargestellt worden, welcher darin eine Lösung der ersten Antinomie Kants sowie verschiedener anderer kosmologischen Probleme, die sonst von dem Standpunkt des Materialismus ungelöst bleiben müssten, gesucht hat. Und obgleich Lotze die neue Raumtheorie als eine Grimasse der Wissenschaft bezeichnet und Wundt und Andere deren Ungereimtheit deutlich bewiesen haben, so fehlt es ihr doch nicht an Anhängern unter den Philosophen und Mathematikern Deutschlands.

In Langes Neukantianismus haben wir den Uebergang des Realismus zum Skepticismus gefunden; aber mit dem Skepticismus ist der Nihilismus nahe verwandt. Ist das Wesen der Erscheinung als für uns absolut unbekannt definirt, dann liegt der Schluss

[1]) Populäre wissenschaftliche Vorträge III, S. 48.

nahe, dass es in der That ein Nichts ist. Dies möge erklären, weshalb wir hier Eduard von Hartmann nennen, obgleich die Wurzel seiner Philosophie nicht direkt im Kantianismus und noch weniger in den neuen Formen desselben liegt, sondern in der Lehre Schopenhauers, deren Mängeln und Widersprüchen er mittelst von Hegel herbeigeholten Gedanken abzuhelfen sucht. Uebereinstimmend mit Schopenhauer legt er den Ursprung und das Wesen aller Dinge in eine bewusstlose Urkraft. Aber während Schopenhauers „Wille" absolut blind und grundlos wirkend ist, und die Vorstellung nur in der Phänomenwelt auf unerklärliche Weise als eine Art Parasit entsteht, der doch das Vermögen besitzen soll, schliesslich das Wesen, von welchem er seine Entstehung und Nahrung hat, zu vernichten, stellt dagegen Hartmann das unbewusste Urwesen als ursprüngliche Einheit von zwei, einander wesentlich ergänzenden Momenten, nämlich blindem Willen und logischer, zweckmässig wirkender Vorstellung, auf. Hartmann fügt hinzu, dass das Absolut-Unvernünftige (in der ersten Auflage „das Absolut-Dumme") unmöglich als das Princip, aus dem die Vernunft und das Denken hervorgehen würde, gedacht werden könne. Andererseits betrachtet er Schopenhauers „bornirtes Genie" als eine nothwendige und in der genetischen Entwickelung der Philosophie unentbehrliche Ergänzung Hegels, welcher umgekehrt, das Unlogische übersehend, das Logische als das einzige und ausschliessliche Princip hingestellt hatte, in Folge dessen er unfähig sei, die wirkliche Welt herzuleiten und zu erklären (den Beweis hierfür findet Hartmann in Hegels aphoristischem Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie). Bereits hatte Schelling in der letzten, theosophischen Wandlung seiner Philosophie festgehalten, dass die Vernunft nur die Gesetze des Seienden angeben könne, wenn und insoweit Etwas wirklich ist, dass aber dagegen die Realität selbst nur aus einem Willen hergeleitet werden könne; und deshalb unterschied er in Gott zwei Momente, die blinde Ursache und die Intelligenz, oder den bloss möglichen und den wirklich existirenden Gott. Hierin schliesst sich ihm Hartmann an, ausserdem eine Stütze seiner Ansicht in Platos Trennung der beiden Principien πέρας und ἄπειρον suchend. Indem Hartmann die Vorstellung für gleich ursprünglich wie den Willen hält, glaubt er einen Erklärungsgrund für die Zweckmässigkeit in der Natur gefunden zu haben, welche von Schopenhauers Standpunkt aus vollkommen unbegreiflich

bleibt, wie grosses Gewicht auch dieser selbst auf dieselbe legt. Dass dagegen für die zweckmässige Wirksamkeit nicht nothwendig die bewusste Vorstellung erforderlich ist, glaubt Hartmann, sei durch den Instinkt der Thiere und die Entwickelung des vegetativen Lebens bewiesen; hier zeigt sich nämlich eine Wirksamkeit ohne Bewusstsein, welche doch sicherer als die Reflexion gerade das Zweckmässige trifft. Auch auf dem Gebiete des Menschengeistes zeigt sich eine solche unbewusste Zweckwirksamkeit, z. B. in der künstlerischen Produktion, in dem Ursprung der Sprache, in der weltgeschichtlichen Entwickelung u. s. w. Hartmann findet auch die Anerkennung einer bewusstlosen Vorstellung bei mehreren älteren Philosophen, wie in Aristoteles' Lehre von der Zweckmässigkeit in der Natur, Leibnitz' Annahme von dunklen (unbewussten) Perceptionen und der logischen Idee Hegels. Bewusstsein kann nach Hartmann nicht ohne Individualisation in Zeit und Raum existiren; es setzt den Gegensatz der Vorstellung und des Willens voraus. In dem absoluten Allwesen, das allem Dasein zu Grunde liegt, ist dagegen Wille und Vorstellung Eins; hier ist absolute Einheit, ungestörter Friede und Harmonie. Indessen zeigt es sich, dass diese seine Unbewusstheit nicht streng wörtlich zu verstehen ist; denn sie soll doch als Vorstellung nicht blind, sondern sehend, ja sogar hellsehend sein — jedoch nur so, dass dieses Sehen niemals sich selbst, sondern nur die Welt und ausser dem Spiegel des individuellen Bewusstseins auch nicht das sehende Auge schaut.[1]) Es ist daher eigentlich das diskursive, das reflektirende Bewusstsein, welches Hartmann seinem Unbewussten abspricht. Aber jedenfalls zeigt sich an dieser Stelle ein Widerspruch in seinem System; denn wie man auch dieses Hellsehen sich denken mag, muss es als ein Bewusstsein, wenn auch einer höheren Art, worüber wir uns keine bestimmte Vorstellung machen können, aufgefasst werden. Diesem Bewusstsein alle Selbstreflexion abzuerkennen, hiesse nur, dass es näher dem thierischen als dem menschlichen Leben stände. Aber vor allem tritt der Widerspruch in Hartmanns Lehre über das Verhältniss des Allwesens zur Welt hervor. Ebenso wie Schopenhauer nimmt er das Dasein als im

[1]) Philosophie des Unbewussten. 7. Auflage, S. 536. An einer anderen Stelle (Gesammelte Studien und Aufsätze, 165) scheint jedoch Hartmann Gott eine Selbstanschauung beizulegen. Hier wie an mehreren Stellen tritt in Hartmanns Philosophie ein Widerspruch hervor, den er nicht zu lösen vermag.

Grund und Boden elend an; wenn er auch Schopenhauers Satz, dass die faktisch gegebene Welt die möglichst schlechteste ist, bestreitet, so hält er doch ausdrücklich fest, dass sie schlechter ist als gar keine. Selbst deren Existenz wird einem ursachelosen und zufälligen Anlauf des Willens zugeschrieben, wodurch dieser, erfasst von Hunger, etwas Bestimmtes zu wollen, die jungfräuliche Vorstellung ergreife und sie in den „Strudel des Seins“ und in die „Qual des Prozesses“ mit hineinziehe. Die Schuld an dem Dasein der Welt soll also nicht in der Vorstellung liegen, sondern in dem blinden, unvernünftigen Willen; allein dies setzt schon eine ursprüngliche Trennung zwischen Wille und Vorstellung voraus, was wieder Hartmanns Behauptung widerspricht, dass diese sich in dem Unbewussten in absoluter untrennbarer Einheit befinden, so dass „Nichts gewollt werden könne, was nicht vorgestellt wird, und Nichts vorgestellt werden könne, was nicht gewollt wird.“ Da das Unbewusste vor dem erwähnten Anfall Nichts will, so kann es sich auch Nichts vorstellen; es ist also zufolge Hartmanns eigener Voraussetzung absolut leer, das heisst: ein Nichts. Hieraus ergiebt sich, dass Hartmann, trotz seines Versuches, über Schopenhauers Nihilismus hinwegzukommen, dennoch in denselben zurückfällt, sobald er angeben soll, was das Unbewusste an und für sich in seiner Unabhängigkeit von der Welt sei. Aber andererseits ist es ebenso klar, dass aus Nichts Nichts entstehen kann. Wenn es gilt, die Erscheinung herzuleiten oder zu erklären, muss deshalb die Trennung und der Gegensatz hervorgehoben werden. Der leere Wille, der Nichts will, erhält plötzlich den Einfall, Etwas zu wollen; und da er Nichts wollen kann ohne Vorstellung, so erhält die inhaltlose Vorstellung ebenso plötzlich einen Inhalt. Nachdem indessen durch jenen unvernünftigen Einfall des Willens eine Welt hervorgebracht worden ist, realisirt sich freilich in ihr die Idee (die Vorstellung) als intelligentes, zweckmässig wirkendes Princip; aber ohne es verhindern zu können, dass die Welt durch und durch unglücklich ist, oder dass das unbewusste Urwesen selbst, solange die Welt besteht, in einem Zustande absoluter Unseligkeit sich befindet. Hartmann verfolgt ausführlich die Stadien der Illusion, durch welche die Menschen der Einsicht zu entgehen suchen, dass das Dasein als solches elend ist. In dem ersten Stadium wird die Glückseligkeit schon in der gegenwärtigen Entwickelungsstufe der Welt für erreichbar gehalten; diese Illusion findet Hartmann

durch eine Betrachtung des wirklichen Lebens widerlegt, welche zeigt, dass der Schmerz den Genuss bei weitem überwiegt. Hartmann geht hier die besonderen Quellen des Genusses, als Gesundheit, Freiheit, Liebe und Freundschaft, Religion u. s. w., ja sogar Unsittlichkeit, durch und findet in ihnen allen mehr Schmerz als Genuss. Die Arbeit sei ein Uebel, das man nur wählt, um einem grösseren Uebel (Mangel oder Langeweile) zu entgehen, oder um das Gute, das doch bloss illusorisch ist, zu gewinnen; Sittlichkeit und Gerechtigkeit seien dagegen für die Glückseligkeit ohne alle Bedeutung. In dem zweiten Stadium der Illusion sei die Einsicht von dem Elend des gegenwärtigen Lebens dem Bewusstsein aufgegangen, aber die Glückseligkeit werde als erreichbar in einem Leben nach dem Tode angenommen. Diese Illusion werde durch die Einsicht, dass die Unsterblichkeit des Individuums eine blosse Chimäre sei, zerstört. Das dritte Stadium bestehe darin, dass die Glückseligkeit als ein Ziel hingestellt wird, welches die Menschheit in der Zukunft durch das Fortschreiten der Kultur erreichen soll — eine Illusion, welche durch die Einsicht vernichtet werde, dass das Leiden der Menschheit nicht vermindert, sondern im Gegentheil durch die Kultur vermehrt werde, dass arme und ungebildete Leute in Wahrheit glücklicher seien als reiche und gebildete u. s. w. Nur eine Befreiung gebe es von allem Uebel, nämlich dadurch, dass das Elend des Daseins zuletzt von der ganzen Menschheit, oder von einer noch höheren Thierspecies, die die Arbeit der Menschheit fortsetzen wird, oder endlich (nachdem alles organische Leben auf unserer Erde bereits aufgehört hat) von allen vernünftigen Bewohnern eines anderen Planeten, klar und deutlich eingesehen werde, wodurch dann auch die Aktualität des unbewussten Willens aufgehoben sein und die Welt in „Nirvana“, den ungestörten Frieden, ohne alle Zwietracht und Vielfältigkeit, alles Wollen und Bewusstsein, versinken werde. Jedoch soll nicht einmal diese Weltvernichtung Sicherheit dagegen verleihen, dass der Wille, der, als absolut blind, sowohl des Bewusstseins als der Erinnerung ermangele, nicht noch einmal von Hunger nach der Existenz ergriffen werden und eine Welt gebären könne, ebenso elend wie die erstere und ohne ein anderes Ziel, als auf dieselbe Weise unterzugehen.

Diese Theorie trägt eher den Charakter eines wilden, phantastischen Traumes, als den eines philosophischen Systems; denn ein wissenschaftlicher Beweis für die angenommene Weltvernichtung

kann offenbar ebenso wenig gegeben werden, wie für die Möglichkeit der Entstehung einer Welt aus dem rein Leeren und Inhaltslosen. Lässt man aber auch das Willkürliche in der eben gedachten Annahme bei Seite, so muss sich doch diese Vernichtung der Welt als ein besonders schlechter Ausweg zur Erlösung von der Wirksamkeit des blinden, satanischen Willens erweisen, weil gerade das Bewusstsein, die einzige Macht, welche die Vorstellung von der Herrschaft des Willens zu befreien vermag, damit vernichtet, und daher die Möglichkeit zur Wiederholung derselben Qual, desselben Lebenselends eröffnet werden würde. Die unbewusste Vorstellung kann nach Hartmann diese Wiederholung nicht verhindern, denn sie hat keine Erinnerung der Vergangenheit, sondern ist trotz ihres vorgeblichen Hellsehens ein blindes Werkzeug für die Macht des Willens. Es lässt sich nicht einmal behaupten, dass wenigstens auf einige Zeit Ruhe und Seligkeit statt Unruhe und Unseligkeit eintreten können; denn, da nach Hartmanns ausdrücklicher Erklärung die Zeit nicht existirt ohne Bewusstsein, so verhält sich die Sache ganz so, als ob die Potenz des Willens in dem Augenblick der Vernichtung sich wieder zu einer neuen Aktualität bestimmte. Doch — eine Hoffnung lässt Hartmann übrig: da der Wille sich zur Aktualität bestimmen, aber auch dies unterlassen könne, so bleibe stets die Möglichkeit übrig, dass er sich einmal bestimmen werde, sich nicht weiter zu aktualisiren, womit dann der Weltprozess für ewig aufgehört hätte. Mit anderen Worten: in dem Zufälligkeitsspiel, von dem das Elend der Welt sowohl als die Erlösung aus demselben abhängig sind, bleibt die Hoffnung, dass einst, früher oder später, eine weisse Kugel statt einer schwarzen fallen werde. Dass auch diese Hoffnung, von Hartmanns Standpunkt aus betrachtet, illusorisch ist, wird man jedoch bald einsehen, wenn man sich erinnert, dass das Unbewusste als solches nach Hartmann nicht in der Zeit liegt, und dass daher für dasselbe in Frage kommen kann, das eine Mal Eines, das andere Mal ein Anderes zu wählen. Mit Recht hat deshalb Vaihinger bemerkt, dass, die Richtigkeit der Ansicht übrigens vorausgesetzt, Hartmanns Lehre von der endlichen Erlösung von dem Weltübel nur das vierte Stadium der Illusion bezeichne.[1])

[1]) Hartmann, Dühring und Lange, S. 177.

Hartmanns Ethik, näher ausgeführt in seiner vor einigen Jahren erschienenen „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins," schliesst sich unmittelbar an seine Lehre über die Weltvernichtung an. Da alle anderen Zwecke illusorisch sind, soweit sie nicht unmittelbar oder mittelbar dieses Höchste befördern, so sei die höchste Aufgabe der sittlichen Wirksamkeit, die Einsicht zu fördern und zu verallgemeinern, dass das Nichtsein der Welt besser sei als deren Sein; das vornehmste Mittel zur Förderung dieser Einsicht sei, man weiss nicht recht weshalb, die Verbreitung und Befestigung der sittlichen Weltordnung und das Fortschreiten der Kultur in allen Richtungen. Da die individuelle Existenz im Tode aufhört, so sei das Ziel des Weltprozesses nicht die Befreiung des Individuums, sondern die Befreiung des unbewussten Allwesens von dem Uebel, woran es leidet; anstatt der Lehre des Christenthums, dass Gott die Menschen erlöst, tritt also hier die Lehre, dass der Mensch Gott erlösen solle. Dass indessen diese Erlösung von Hartmanns eigenem Standpunkte aus als eine Illusion betrachtet werden muss, ist bereits erwähnt. Es kann auch mit vollem Recht in Frage gestellt werden, inwieweit ein so unvernünftiges Wesen, wie Hartmanns Unbewusstes im Grunde ist, ein wirklich hinlängliches Motiv für die Selbstentsagung, wie das Sittengesetz verlangt, verleihen könne, zumal wenn man Hartmanns Ansicht annimmt, dass die Wahlfreiheit nur eine Chimäre sei.

Wir haben gefunden, dass Hartmanns Philosophie nicht bloss an Mängeln der Beweisführung leidet, sondern auch an logischen Widersprüchen; aber dessen ungeachtet kann man ihr kaum einen bedeutenden Rang unter den Erscheinungen unserer Zeit auf dem philosophischen Gebiete aberkennen. Sie besitzt in gewisser Beziehung diesen Rang schon durch das unerhörte Aufsehen, das sie erweckte, indem seit 1869, wo die erste Auflage der „Philosophie des Unbewussten" erschienen war, bereits acht neue Auflagen nöthig geworden sind (die drei letzten stereotypirt) und allein schon 1870—75 achtundfünfzig Werke veröffentlicht wurden, welche Hartmanns Philosophie behandelten. Dieser letzte Umstand beweist, dass, wenn auch Hartmann seine Anhänger fast ausschliesslich unter den Dilettanten der Wissenschaft gefunden hat, doch auch die eigentlichen Gelehrten ihn für wichtig genug gehalten haben, um eine ausführliche Untersuchung zu verdienen. Es ist auch unbestreitbar, dass das Werk trotz seiner Mängel und seines

Pessimismus viele verdienstvolle Seiten besitzt. Selbst dieser Pessimismus, eine Erbschaft von Schopenhauer, ist wenigstens relativ berechtigt als ein Gegengewicht gegen den oberflächlichen Optimismus, der sich nicht nur bei den Anhängern des Materialismus, sondern auch bei mehreren sonst ganz hervorragenden Denkern, wie Leibnitz und Spinoza und auch verschiedenen neueren Philosophen, welche sich ihnen mehr oder weniger angeschlossen haben, zeigt. Während es also in der Philosophie nicht ungewöhnlich ist, dass das Uebel als etwas bloss Scheinbares betrachtet wird, erhält es dagegen bei Schopenhauer und Hartmann eine tiefere Bedeutung. Hiermit ist auch die Lösung des Weltproblems als nicht bloss theoretisch, sondern auch ebenso wohl von praktischer Art aufgestellt worden. Vor Schopenhauer besitzt Hartmann den Vorzug, die Bedeutung der Idee, des Gedankens eingesehen und sich damit auch zu einer gerechteren Auffassung der Hegelschen Philosophie erhoben zu haben. Dagegen theilt er mit Schopenhauer den Mangel, dass der absolute Wille als blind und unvernünftig dargestellt wird. Die Folge davon ist ein ungelöster und unlösbarer Dualismus zwischen dem Willen und der Vorstellung. Hierdurch wird es ihm unmöglich, sich zu dem Begriff der göttlichen Liebe als der wahren Einheit der Energie des Willens und der Klarheit des Gedankens zu erheben. In diesem Punkte steht er entschieden unter Fechner und Lotze, wie auch der letztere vor ihm das Verdienst grösserer Vorsicht in seinen Annahmen und genauerer Unterscheidung zwischen dem wissenschaftlich Eingesehenen und dem, was nur Gegenstand des Glaubens ist, besitzt. Andererseits ermangelt Lotzes Philosophie gerade hierdurch eines systematischen Abschlusses, wie man ihn bei Hartmann findet. Mehrere wichtige Fragen, darunter besonders die von dem Uebel, werden von Lotze für unlösbar erklärt. Freilich kann Hartmanns Vorzug in diesem Punkte als ziemlich problematisch angesehen werden, da die Versuche, die er behufs Lösung der Frage macht, als nicht befriedigend angesehen werden müssen. Aber innerhalb der Philosophie erhalten auch die misslungenen Versuche einen Werth durch die Anregung, welche sie dem Gedanken verleihen, und durch die indirekte Hinweisung, die sie für die Forschung nach der Wahrheit in sich tragen. Eine solche Hinweisung liegt auch in Hartmanns Philosophie, wenn man nur von ihr den begriffslosen

und ungereimten Sprung aus der abstrakten Einheit des Willens und der Vorstellung vor der Erschaffung der Welt (welche, wie wir gesehen haben, ja selbst nichts anderes ist, als ein leeres Nichts) in deren Zwietracht und Kampf, während und nach der Entstehung der Welt, und aus diesen zurück in jene Einheit ausscheidet. In dem unendlichen Allwesen müssen diese Momente ewig getrennt, aber ebensowohl ewig vereinigt sein, so dass der Gegensatz selbst nur eine Bedingung für die Harmonie ist. Hält man dies fest, so zeigt es sich, dass das endliche Dasein kein absolutes Uebel ist, sondern vielmehr ein integrirendes Moment in der eigenen Selbstoffenbarung des Unendlichen. Hiermit verwandelt sich der blinde, unselige und hungrige Wille zur göttlichen allsehenden Liebe, welche das endliche Dasein einsetzt, um sich selbst darin zu offenbaren, und die, da dies nicht möglich ist, ohne damit auch die Möglichkeit des Uebels einzusetzen, sich selbst dem Leiden unterwirft, um dadurch die gefallene Welt zu erlösen. Dies mag genügen, um zu zeigen, dass Hartmanns Philosophie, trotz ihrer Polemik gegen das Christenthum, dennoch auf dieses als die höhere Wahrheit hinweist, von der sie selbst bloss ein losgerissenes Bruchstück enthält. Durch seine teleologische Weltanschauung stellt er sich in entschiedenen Widerspruch zum Materialismus, und durch seine umfassende naturwissenschaftliche Einsicht ist er im Stande, demselben nicht blos auf dem Gebiete der Philosophie, sondern auch auf dem der Naturforschung zu begegnen. Eine besondere, obgleich unfreiwillige Anerkennung wurde dieser seiner naturwissenschaftlichen Einsicht von mehreren hervorragenden Naturforschern zu Theil, als er im Jahre 1872 anonym eine Schrift unter dem Titel: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenz-Theorie“ herausgab, worin er vom Standpunkte des Darwinismus sein eigenes System bekämpfte. Die Schrift wurde vielseitig mit Beifall als das Schlussurtheil der Naturwissenschaft über Hartmanns Philosophie aufgenommen, und man nahm allgemein irgend einen Naturforscher von Fach als deren Verfasser an, bis nach einigen Jahren die zweite Auflage unter Hartmanns eigenem Namen erschien, vermehrt mit Anmerkungen, in welchen er die Fehlschlüsse nachwies, auf welchen seine eigenen und damit die Einwürfe der materialistischen Naturforschung gegen die teleologische Weltanschauung beruhten. Hier muss übrigens bemerkt werden, dass Hartmann selbst sich an die Descendenztheorie (die Lehre von der successiven Entstehung der

organischen Geschlechter aus einander) anschliesst, aber sich der Erklärung des organischen Lebens im Allgemeinen und der besonderen Geschlechter und Arten durch bloss äussere Umstände widersetzt und statt dessen ein in der Natur wirksames Zweckprincip als die bestimmende Ursache der Entwickelung, zu welcher die äusseren Umstände sich als untergeordnete Mittel verhalten, annimmt.

Ein gemeinsamer Grundzug der bisher betrachteten Richtungen innerhalb der Philosophie der Gegenwart in Deutschland ist der, dass die Philosophie in nahe Verbindung und gewissermassen in Abhängigkeit von der empirischen Naturforschung gebracht worden ist. Eine natürliche Folge davon ist, dass die Metaphysik entweder gänzlich bei Seite gesetzt wird, oder wenigstens einen ziemlich untergeordneten Platz einnimmt. Vor allem gilt dies von den Materialisten und den meisten Neukantianern; aber auch bei solchen Philosophen, welche, wie Lotze und Hartmann, einen aprioristischen Inhalt im Bewusstsein anerkennen, tritt die Metaphysik im Vergleich zu dem naturwissenschaftlichen Inhalt zurück. Lotzes ältere Metaphysik, obgleich nicht ohne Verdienst, ist eine Jugendarbeit, die er selbst als antiquirt zu betrachten scheint, da er ihrer in seiner zuletzt herausgegebenen Metaphysik nicht einmal erwähnt. Diese letztere wiederum zeugt freilich, wie alle Schriften Lotzes, von des Verfassers vielseitiger Bildung und Gedankentiefe, leidet aber dennoch in mehreren Punkten an Unklarheit, Widersprüchen und Mangel an scharfer Distinktion zwischen dem Rein-Methaphysischen und dem Empirischen und dürfte sich kaum an Bedeutung mit dem Mikrokosmus und mehreren anderen seiner Schriften messen können. Bei Hartmann besteht wiederum das in eigentlicher Bedeutung metaphysische Element hauptsächlich in seiner Polemik gegen Hegels Lehre von der Idee als Einheit des Entgegengesetzten, gegen welche er nachzuweisen sucht, dass der Gegensatz, Streit und Widerspruch, denen er faktische Existenz einräumt, sich nicht von der Idee, sondern von dem blinden, unvernünftigen Willen herleiten. Eine grössere und positivere Bedeutung besitzt die Metaphysik in den philosophischen Systemen, welche ihre Ausbildung in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gewonnen haben und unter welchen mehrere noch so viele Anhänger besitzen, dass sie in einer Uebersicht der gegenwärtigen Philosophie in Deutschland nicht ohne nähere Behandlung gelassen werden können. Schon Trendelenburgs „Logische Untersuchungen“, deren Inhalt nicht weniger metaphysisch als logisch

ist, verrathen dennoch deutlich, dass die Metaphysik bei ihm nicht denselben Anspruch auf Lösung der Hauptfragen der Philosophie hat, wie z. B. bei Hegel und Herbart.

Trende-lenburg

Adolf Trendelenburg (geb. 1802, gest. 1872 als Professor in Berlin) nannte als die erste Aufgabe der Metaphysik, den Gegensatz zwischen Denken und Sein aufzuheben, oder die Frage zu beantworten: „Wie kommt das Denken zum Sein?“ Schon die Aufstellung der Frage selbst zeigt, dass Trendelenburg unter dem Sein die äussere Objektivität versteht; in Uebereinstimmung hiermit bezeichnet er auch das Sein als das Aeussere, im Gegensatz zum Denken als dem Inneren. Die Vereinigung zwischen beiden findet er in der Bewegung, welche für beide gemeinsam ist. Alles in der Natur bewege sich; selbst die Ruhe sei bloss ein Gleichgewicht der Bewegungen, und diese objektive Bewegung in der Natur wird in unserem Bewusstsein von einer nachgebildeten, „konstruktiven“ Bewegung entsprochen. Auf dieser konstruktiven Bewegung beruhen alle Kenntnisse a priori, und zunächst die mathematischen Anschauungen von Raum, Zeit, Figur und Rede. Aber die Bewegung setze etwas voraus, das bewegt wird, und dies sei die Materie, welche nicht aus der konstruktiven Bewegung hergeleitet werden könne und folglich zu derselben als ein zweites Princip komme. Hier erkennt Trendelenburg eine Lücke in der Herleitung und ein Problem für fernere Untersuchungen. Aber neben diesen beiden Principien nöthige die Erfahrung noch ein drittes anzunehmen, nämlich den Zweck, welcher aus ihnen nicht hergeleitet werden könne. Das Auge bildet sich im Finsteren, aber bildet sich gerade so, dass es das Licht aufzufassen vermag. Die Glieder des Thieres bilden sich so aus, dass sie nach den Elementen, worin es leben soll, und der Nahrung, deren es bedarf, abgepasst sind. Hier seien die wirkenden Ursachen nicht ausreichend, denn wo diese wirken, wird das Ganze von den Theilen hervorgebracht, wogegen hier das Ganze als die Theile, erzeugend und bestimmend, hervortrete. Durch den Begriff des Zweckes kommt Trendelenburg ferner zum Begriff von Gott, als dem absoluten, Alles beherrschenden Zweck. Aber Gott könne durch keine Kategorie aufgefasst werden; es heisst deshalb von ihm, dass er durch Nichtwissen gewusst wird (nesciendo scitur).

In Trendelenburgs Principien: Bewegung, Materie und Zweck, findet man die Principien der aristotelischen Metaphysik: Form, Materie

Ein Blick

auf den

gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie

in

Frankreich.

Die französische Philosophie schloss sich zu Anfang dieses Jahrhunderts ziemlich allgemein an den von Condillacs Sensualismus ausgegangenen Materialismus an. Die Consequenzen dieser gesellschaftsauflösenden Philosophie, welche von Helvetius, la Mettrie u. A. ausgeführt worden, und welche während der ersten französischen Revolution in ihrer ganzen widrigen Nacktheit hervorgetreten waren, mussten bei tieferen Gemüthern das Streben hervorrufen, sich von dem Sensualismus zu befreien und zu einer mit dem Christenthum mehr übereinstimmenden Weltanschauung zurückzukehren, — ein Streben, das doch mitunter in eine Verleugnung jeder religiösen, politischen und wissenschaftlichen Freiheit ausartete. So vor allem bei Joseph de Maistre (geb. 1753, gest. 1821) in seinen „Soirées de St. Petersbourg“ und noch mehr in der Schrift „Du Pape“, von welchen die letztere doch nur eine Parteischrift ohne alle philosophische Bedeutung ist. Von den Lehren des Christenthums über die Erbsünde und Christi Versöhnung ausgehend, fand de Maistre in der Geschichte, vor allem in dem Unglück und den Leiden, welche sowohl ganze Völker als auch gewisse Geschlechter betroffen haben, den Beweis für einen wesentlichen Zusammenhang zwischen den Menschen, kraft dessen das Individuum für die Schuld des Geschlechts verantwortlich sei und bestraft werde, ein Gedanke, der auch von Schopenhauer und von den Socialisten P. Leroux ausgeführt worden ist. Hinsichtlich der Politik widersetzte sich de Maistre dem Entwurf der Staatsverfassungen nach abstrakten Principien und forderte im Gegensatz dazu ihren Ausbau auf der Basis der historischen Entwickelung. Aber, während er auf diese Weise die Schwäche solcher Verfassungen völlig erkannte, die ohne Wurzel in der vorangegangenen Entwickelung der Völker nur auf dem Papier existirten, wurde er von seiner Vorliebe für das Traditionelle, auf die herrschende Sitte Gegründete, zur totalen Ver-

werfung einer jeden geschriebenen Staatsverfassung geführt. Und da auf diese Weise für ihn der Schutz fortfiel, den das geschriebene Grundgesetz dem möglichen Missbrauch der Regierungsgewalt gegenüberstellt, setzte er an dessen Stelle die Pabstmacht als diejenige Autorität, welche zuletzt das Recht habe, zwischen den Regierenden und den Regierten zu entscheiden. Hierdurch wurde de Maistre ein Bannerträger für den sogenannten Ultramontanismus und stellte sich daher in direkte Opposition gegen die ganze moderne Civilisation. Auf die Entwickelung der Philosophie übte er infolge dessen wenig direkten Einfluss aus; doch kommen in seinen Schriften, vor allem in der 1858 herausgegebenen Sammlung seiner politischen Memoiren und diplomatischen Korrespondenzen, vielfältige geniale und tiefsinnige Gedanken vor, welche auch zum Theil von Personen, deren Weltanschauung im grossen Ganzen sich weit von der seinigen entfernte, aufgenommen wurden.

Gleichzeitig mit de Maistre trat auch Abbé F. de Lamennais als Vorkämpfer für die Forderung der römischen Kirche nach unbedingter Unterthänigkeit auf. Aus dem Streit zwischen verschiedenen Ansichten, welcher sowohl auf philosophischem wie auf religiösem Gebiete statt hatte, schloss er, dass die menschliche (oder, wie er sich ausdrückte, die individuelle) Vernunft keine wirkliche Gewissheit geben könne, sondern zur totalen Skepsis und dadurch zum geistigen Tod führe. Um diesem zu entgehen bliebe daher nur übrig, sich an ein allgemein anerkanntes Faktum, an eine über allen Zweifel erhabene Autorität zu halten, und diese fand er in der katholischen Kirche. Deren Zeugnisse galten für Lamennais als die Zeugnisse der ganzen Menschheit, weil die Geschichte der verschiedenen Religionen beweise, dass die letzteren in zerstreuten Zügen alle die Dogmen enthalten, welche das Christenthum konstituiren, so dass, wenn man das Wesentliche in diesen herausnähme und die Unterschiede der verschiedenen Mythologien absondere, man gerade zu dem Symbol der Kirche komme. Wie schwach auch diese Argumentation war, so stand sie doch in Uebereinstimmung mit dem Geist, der während der Zeit der Restauration in Frankreich herrschte; auch gewann Lamennais' Ansicht grossen Beifall bei den Vorkämpfern der Kirche, so dass ihm sogar der Cardinalshut angeboten wurde, den er jedoch ausschlug.

Aber dieser Beifall hörte bald auf, als Lamennais nach der Juli-Revolution begann, Freiheit hinsichtlich der Verwaltung und

des Unterrichts u. s. w. als für die Kirche wesentlich zu fordern; und eine von ihm 1834 herausgegebene Broschüre „Paroles d'un croyant" wurde ausdrücklich vom Pabst verurtheilt. Hiermit hörte auch Lamennais' Anschluss an die römische Kirche auf, und statt dessen versuchte er nunmehr eine eigene Philosophie zu gründen. Er ging in dieser vom Sein im allgemeinen aus und nahm als eine ursprüngliche Thatsache an, dass im Sein zwei Formen zusammen bestehen, das Unendliche und das Endliche, die nicht aus einander hergeleitet werden können. Gott und die Welt können also nicht bewiesen werden, und das Ziel der Philosophie sei nicht, sie zu beweisen, sondern sie kennen zu lernen. Gott oder die Substanz werde durch drei Grundeigenschaften gebildet, deren jede Gott in seiner Totalität ist; diese seien: Macht, Intelligenz und Liebe. Die Macht ist der Vater, die durch die Macht erzeugte Intelligenz der Sohn und die Liebe der Geist. Die Schöpfung ist die Verwirklichung der göttlichen Ideen ausser Gott. Sie ist weder Emanation noch Schöpfung aus dem Nichts, sondern eine Participation. Gott bringt alle Wesen aus sich selbst oder aus der Substanz hervor, aber nicht durch nothwendige Emanation, sondern durch freien Willensakt. In der geschaffenen Welt hat man zwischen Geist und Materie zu unterscheiden; doch ist die Materie nichts Positives, sondern nur die Grenze des Geistes; alles Positive im Körper ist daher Geist. Aber jeder geschaffene Geist ist als solcher begrenzt; nur Gott ist also absolut unkörperlich (immateriell). In der Welt offenbaren sich die drei göttlichen Personen, während des Fortschreitens von dem Einfachen zu dem Zusammengesetzten zuerst in entwickelteren, später in immer reicheren Formen. Diese Lehre von der Dreieinigkeit erinnert an den Kirchenvater Augustinus; auf der anderen Seite nähert sich Lamennais durch das Aufnehmen des Begriffes der Entwickelung der Schellingschen Naturphilosophie. Aber einen Einfluss auf die Philosophie in Frankreich hat Lamennais nicht ausgeübt; sein System ist ein isolirter Versuch, der keine Anhänger gewonnen hat. In Bezug auf das praktische Leben schloss er sich dem Kommunismus an und wirkte dadurch zu der Auflösung der ethischen Grundlagen des Staats mit, die schliesslich ihre Früchte in der traurig berüchtigten Kommune zeigte.

Von viel grösserer Bedeutung für die neueste französische Philosophie, als die beiden oben Genannten, ist Marie François

Biran

Maine de Biran (geb. 1766, gest. 1824) gewesen, wie er auch weit mehr sich der zuvor herrschenden, von Condillac ausgegangenen Richtung näherte, doch so, dass er durch Hervorheben der Aktivität des Geistes den Sensualismus zu überwinden suchte, der für jene Richtung bezeichnend war. Einen Anknüpfungspunkt für dieses sein Bemühen fand er bei Condillac selbst, welcher in der zweiten Auflage seines „Traité des sensations“ den Gedanken ausgesprochen hatte, dass das Bewusstsein von der Realität der äusseren Dinge wesentlich durch die Auffassung ihres Widerstandes gegen die Berührung unserer Körpertheile vermittelt werde. An diesen Gedanken schloss sich Maine de Biran, dem bereits Destutt de Tracy in dieser Beziehung vorangegangen war, an, um durch denselben eine spiritualistische Philosophie zu begründen. Zu diesem Zweck hob er scharf die Trennung des Gefühls (sensation) als einer von äusseren Ursachen veranlassten Erregung (affection) des Subjekts von der Wahrnehmung (perception) als Auffassung eines vom Ich getrennten Objekts hervor. Daneben zeigte er durch eine Untersuchung der Funktionen der verschiedenen Sinne, dass jede Wahrnehmung wesentlich von der Beweglichkeit des Sinnesorgans bedingt ist. Die Gefühlsempfindung, der Lichteindruck u. s. w. sind als solche nur Sensationen, rein passive Zustände, und geben folglich weder Bewusstsein unserer selbst noch eines von uns getrennten Objekts; erst dadurch, dass wir die Hand nach dem Gegenstand sich bewegen oder den Blick denselben streifen lassen, entsteht die Perception, welche folglich stets mit dem Gefühl einer Bemühung (effort), einer Willensthätigkeit, verbunden ist. Hieraus schloss Biran, dass die Perception und überhaupt das bewusste Seelenleben nicht, wie Condillac angenommen hatte, nur aus umgestalteten Sensationen besteht, sondern eine von der Empfindung (sensation) wesentlich und specifisch getrennte Wirksamkeit voraussetzt. Der Unterschied zwischen Sensation und Perception zeige sich besonders darin, dass beide mitunter sich geradezu umgekehrt verhalten, so dass die Perception in demselben Masse geschwächt wird, wie die Sensation verstärkt wird, und umgekehrt; ein zu starker Laut wird desto undeutlicher percipirt, je stärker er auf die Sensation wirkt. Durch die Gewohnheit wird die Sensation abgestumpft, wogegen das Perceptionsvermögen dadurch gestärkt wird. Der Willensakt, durch welchen die Sensation in Perception übergeht, ist nach Biran die ursprüngliche Thatsache des Bewusstseins; durch denselben fühlt das Ich sich selbst als Ich und das Objekt als von ihm getrennt, das Widerstand gegen sein Bemühen setzt. Diese beiden sind im Bewusstsein unzertrennlich verbunden, aber dennoch bestimmt unterschieden; das Ich kennt sich selbst als wirksam und wollend, die Objekte dagegen (vor allem unsere eigenen Körpertheile) als passiv Widerstand leistend. Und statt des Cartesius'schen Satzes: „Ich denke, also bin ich“ stellt Biran folgenden Satz auf: „Ich will, ich handle, also bin ich.“ Im Bemühen und in der damit vereinigten Muskelbewegung finde ich mich als Ursache; der Begriff der Causalität hat also seinen Grund in dem Bewusstsein des Ichs von seiner eigenen Wirksamkeit, ebenso die Begriffe „Substanz“, „Identität“, „Kraft“ u. a. m., im allgemeinen den reinen Verstandesbegriffen bei Kant entsprechend; diese sind also nicht, wie Kant annahm, leere Formen, welche in der menschlichen Seele vor aller Erfahrung praeexistiren, welche aber doch nur in der äusseren Erfahrung und durch dieselbe einen Inhalt gewinnen, sondern sie sind Abstraktionen, die von der ursprünglichen Thatsache des Selbstbewusstseins, dem Gefühle des Bemühens und eines demselben entsprechenden Widerstandes stammen.

Durch sein Hervorheben der Bedeutung des Willens und der Muskelbewegung für das Selbstbewusstsein hat Biran das Resultat anticipirt, das in unserer Zeit auf Grund naturwissenschaftlicher Untersuchungen von Wundt festgestellt worden ist; zugleich zeigt sich seine Ansicht durch das Hervorheben der Selbst-Thätigkeit des Ichs als der Grundlage aller unserer Erkenntniss nahe mit J. G. Fichtes Lehre verwandt, eine Verwandtschaft, die er auch selbst in einer seiner Schriften ausspricht, obgleich seine Bekanntschaft mit der neueren deutschen Philosophie von Kant ab ziemlich unvollständig gewesen zu sein scheint. Er selbst begründete seine Ansicht weder auf physikalische Forschungen noch auf streng metaphysische Beweisführungen. Vor der Einmischung der Naturwissenschaften in die Psychologie nährte er einen entschiedenen Widerwillen, und Newtons bekanntem Satze: „Physik, hüte Dich vor Metaphysik!“ setzte er folgenden Satz: „Psychologie, hüte Dich vor Physik und Physiologie!“ entgegen.

Andererseits verwarf er nicht weniger Fichtes aprioristische Konstruktion; in der Forderung, dass die Philosophie sich auf

grössten Theil ungedruckt und waren auch nach seinem Tode noch mehrere Jahre lang versteckt, bis sie durch die unverdrossene Bemühung seiner Freunde und Bewunderer wiedergefunden und herausgegeben wurden, theils von Cousin („Oeuvres philosophiques", 1841), theils von E. Naville („Oeuvres inédites", 1859).

Collard. Royer Collard wirkte während Birans Lebenszeit an der Universität in Paris und führte daselbst die schottische, von Reid ausgegangene Philosophie ein. Gleichwie Biran legte er hauptsächlich Gewicht auf den Unterschied zwischen Sensation und Perception, wobei er den Begriff der Dauer (duration) als begründet, nicht in der Auffassung der Objekte, sondern in dem Bewusstsein des Ichs von seiner eigenen Identität annahm. Sein Schüler Cousin. Victor Cousin (geb. 1792, gest. 1867) hatte seine Bedeutung weniger als strenger systematischer Denker, als durch die Anregung erlangt, die er dem Studium der Philosophie vermittelst seines lebhaften Interesses und seiner hervorragenden Talente als Redner gab. Von Leibnitz' Lehrsatz ausgehend, dass alle philosophischen Systeme wahr seien, in dem, was sie annehmen, aber falsch, in dem, was sie leugnen, gründete er eine eigene philosophische Richtung, welche er die eklektische nannte, und welche eine Zeit lang bei dem öffentlichen Unterricht in Frankreich ausschliesslich herrschend war.

Er war es auch, der zuerst Schellings und Hegels Philosophie in Frankreich bekannt machte; er schloss sich sogar eine Zeit lang nahe an dieselben an, kehrte aber dann später zu einer näheren Uebereinstimmung mit Collard und Biran zurück. Er suchte einen Mittelweg zwischen der Verleugnung aller Metaphysik der schottischen Schule und der aprioristischen Beweisführung der deutschen Philosophie dadurch zu finden, dass er die Philosophie auf die Psychologie gründete. Während er ausdrücklich Des Cartes' Ansicht über die Anwendbarkeit der geometrischen Methode in der Philosophie verwarf, fand er dagegen dessen Verdienst darin, dass er von der Thatsache des Denkens ausging, oder, wie Cousin sich ausdrückte, die Philosophie auf eine psychologische Analyse des Bewusstseins gründete. Ebenso bestand zufolge Cousins Kants Verdienst gerade darin, dass er keine andere Methode in der Philosophie als die psychologische anerkannte. Dass Cousin in letztgenannter Hinsicht sich geirrt hat, ist doch keinem Zweifel unterworfen. Kants Beweis für die Gültigkeit der Kategorien gründet sich nicht darauf,

dass sie durch psychologische Analyse als im Bewusstsein befindlich nachgewiesen werden können, sondern darauf, dass ohne sie kein Erkennen möglich sei. Und Cousin kam durch seine psychologische Methode nicht über die Berufung der schottischen Schule auf die Thatsachen des Bewusstseins, als die äusserste Basis aller Gewissheit, hinaus. Trotz seiner tiefen Bewunderung für Biran wich er doch von diesem ab, indem er annahm, dass ein selbstbewusster Wille unabhängig von jedem Bemühen und damit vereinigtem Gefühl des Widerstandes existiren könne. Dagegen ging er noch weiter als Biran rücksichtlich der Punkte, welche gerade die schwache Seite des letzteren ausmachten, wie z. B. in dem Mangel einer logischen Methode und in der Beschränkung der Philosophie auf die moralischen und theologischen Probleme, wobei er sich wenig darum bekümmerte, ob seine Lösung derselben sich mit den Resultäten der exakten Wissenschaften vereinigen liesse. Die Folge dieser Absperrung der Philosophie gegen die exakten Wissenschaften war ganz natürlich die, dass deren Vertreter sich ihrerseits wenig um die Philosophie bekümmerten. Während die eklektische oder, wie sie auch genannt wurde, die spiritualistische Schule von ihrem Standpunkt, und mit Berufung auf Aeusserungen älterer Philosophen, die Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit festhielt, vollbrachten die Naturwissenschaften ihre Aufgabe, die materiellen Bedingungen für das Leben und für das Denken selbst zu untersuchen; und je weniger deren Anhänger dabei von gründlicher philosophischer Einsicht geleitet wurden, desto grösser musste bei ihnen die Neigung werden, jene materiellen Bedingungen als das Wesen des Daseins und das Geistige als ein blosses Produkt der Kräfte der Materie hinzustellen. Und auf diese Weise gewann die materialistische Richtung, welche während einer kurzen Zeit zurückgedrängt zu sein schien, aufs neue einen bedeutenden Vorschub. Die Massregeln, die zu Anfang der Regierung Napoleons III. ergriffen wurden, um dieselbe zu hemmen, wirkten nur noch mehr zu ihrer Förderung; theils durch den Märtyrerglanz, welchen solche Machtmittel gewöhnlich über diejenigen verbreiten, die davon betroffen werden, theils dadurch, dass sie nicht allein gegen den Materialismus, sondern gegen die Philosophie im allgemeinen gerichtet waren. Die Folge davon war, wie gewöhnlich in solchen Fällen, dass auch das Publikum sich daran gewöhnte, Materialismus und Philosophie als gleichbedeutend anzusehen;

und während die wirklichen Materialisten durch den Beifall der Menge für die Unannehmlichkeiten, die sie betroffen hatten, schadlos gehalten wurden, war dagegen jede vermittelnde Richtung, jede Philosophie, welche einen ethischen und religiösen Inhalt festzuhalten suchte, gleichsam zwischen zwei Feuer gestellt, ebenso sehr von der herrschenden Partei, wie von der Mehrzahl der Vertreter des Fortschritts verdächtigt.[1])

Auch während der Blüthezeit des Eklekticismus lebte die sensualistische Richtung fort, vor allem in St. Simons und Fouriers Schulen. Claude Henri de St. Simon (geb. 1760, gest. 1825) gab bereits im Jahre 1803 „Lettres d'un habitant de Genève" heraus, worin er es unternahm, einen Entwurf sowohl zu einer neuen Religion als auch zu einer neuen Gesellschaftslehre zu geben. Danach sollte die Verwaltung der Erde von nun an einem von der ganzen Menschheit gewählten Kollegium von einundzwanzig Gelehrten, mit einem Mathematiker als Präsidenten, anvertraut werden. Jeder Tempel der Religion sollte ein Mausoleum zu Ehren Newtons enthalten und die Prediger sollten sich mit dem Studium der Schwere, dem einzigen Gesetz, das die Welt beherrsche, beschäftigen. Alle Wissenschaften müssten zufolge St. Simons auf zwei, nämlich die Astronomie und die Physiologie oder die Wissenschaften von der grossen Welt und von der kleinen Welt (dem Menschen), hinauslaufen. In späteren Schriften nahm St. Simon verschiedene Veränderungen an seiner Religionslehre und Gesellschaftsordnung vor, doch so, dass ebensowohl der grob materialistische Standpunkt als auch die Ungereimtheiten seiner gemachten Vorschläge im grossen Ganzen dieselben wie früher blieben. Wie ungereimt, ja fast wahnsinnig auch alles dies erscheint, so ist es doch ein Faktum, dass in St. Simons Schriften Auguste Comtes ganzes, von Vielen so hoch gepriesenes System in nuce enthalten ist, so dass es sogar schwer fällt, in dem letzteren einen einzigen Grundgedanken zu entdecken, der nicht von St. Simon wenigstens angedeutet ist.[2]) Die socialistischen Lehren, welche besonders den Namen der St. Simonistischen erhalten haben, die Lehren von dem Aufhören des Erbrechts, von der freien Liebe

---

[1]) P. Janet, „La philosophie française contemporaine", S. 50.

[2]) Vergl. Ferraz' „Étude sur la philosophie en France au XIXe siècle", Seite 16.

und von der sogenannten Rehabilitation des Fleisches, wurden dagegen, wenn auch auf St. Simons Weltanschauung gegründet, nicht von ihm selbst aufgestellt, sondern von seinen Schülern, der sogenannten St. Simonschen Kirche unter Anführung von Enfantin, ausgebildet. Der uns zugemessene Raum gestattet nicht, hier näher auf diese Lehren einzugehen, auch nicht auf die tragikomische Auflösung der neuen Kirche im Jahre 1832, und ebenso wenig können wir uns hier bei Charles Fouriers Lehre über die passionelle Attraktion und über die Organisation der Arbeit vermittelst der sogenannten Phalanstères aufhalten. Neben einigen wenigen richtigen Gesichtspunkten enthalten alle diese Lehren eine so reiche Sammlung von phantastischen und geradezu wunderbaren Theorien, dass sie eher einen Platz in der Geschichte des Wahnsinns als in der der Philosophie verdienen. Der Grundgedanke in ihnen allen ist, dass jede Neigung als solche berechtigt sei, befriedigt zu werden, — ein Lehrsatz, der jeden Begriff der Pflicht und jede Sittenlehre aufhebt. Nichtsdestoweniger hat der Socialismus eine nicht geringe, wenn auch hauptsächlich negative Bedeutung für die Rechtsphilosophie erlangt, indem er Veranlassung zu tieferen Untersuchungen über das Wesen des Eigenthums und den Grund des Erbrechts gegeben hat.

Zwei von St. Simons Schülern, Pierre Leroux und Jean Reynaud, welche schon vor der Auflösung der Schule sich von derselben getrennt hatten und welche später eine Zeit lang in Gemeinschaft eine Zeitschrift herausgaben, sind seitdem mit Theorien in Betreff der Unsterblichkeit der Seele hervorgetreten, an welchen freilich die Phantasie grösseren Antheil hat als die wissenschaftliche Beweisführung. Leroux (geb. 1797) war während der Blüthezeit der eklektischen Schule einer ihrer schärfsten Widersacher und vertheidigte den Sensualismus gegen dieselbe, doch ohne zum Atheismus zu gelangen. Er nahm nämlich eine der Welt innewohnende, aber doch von derselben sich unterscheidende Gottheit an; zugleich betrachtete er das Menschengeschlecht als eine reelle Einheit, deren Mitglieder mit einander solidarisch verbunden und dadurch auch für einander solidarisch verantwortlich seien, — eine Lehre, die wir bereits bei de Maistre gefunden haben. Er bekämpfte die christliche Unsterblichkeitslehre als dahin führend, dass des Menschen eigentliches Ziel ausserhalb des irdischen Lebens gestellt werde, aber er nahm dagegen an, dass die vorangegangenen Generationen

hier auf Erden in den folgenden fortleben, sodass das Gute oder Böse, das ein Mensch hier auf Erden vollbringt, ihn selbst in einer folgenden Generation trifft, — also eine Art Seelenwanderungslehre. Reynaud (geb. 1806) setzte dagegen an die Stelle dieser irdischen Unsterblichkeit die Lehre von der Praeexistenz der Seele und der Fortdauer nach dem Tode auf anderen Himmelskörpern, — eine Lehre, die von seinen Anhängern, namentlich von dem bekannten Astronomen Flammarion, weiter ausgeführt worden ist.

Im Zusammenhang mit dem Socialismus ist (mit Uebergehung der communistischen Theorien Cabets und L. Blancs) P. J. Proudhons zu erwähnen, welcher im Jahre 1840 in einer Schrift: „Qu'est que la propriété?“ den bekannten Satz: „Eigenthum ist Diebstahl“ aufstellte. Andererseits hat Proudhon in mehreren Schriften mit grossem Scharfsinn und Schärfe die Unhaltbarkeit der socialistischen und communistischen Gesellschaftslehren nachgewiesen. Er will daher weder Privateigenthum noch Eigenthumsgemeinschaft, sondern sucht mit einer (obgleich nicht völlig gelungenen) Anwendung der Hegelschen dialektischen Methode beide zu verbinden, indem er das Privateigenthum als Thesis und die Eigenthumsgemeinschaft als Antithesis setzt, um dann für beide eine Synthesis zu suchen mittelst Einführung des Besitzrechtes statt des Eigenthumsrechtes, Ersatzes der Münzen durch Staatsanweisungen und zinsenfreie Anleihen an Diejenigen, welche es verdienen, aber er fällt dadurch in der That in den Socialismus zurück und folglich in denselben Fehler, den er selbst kritisirt hat. Nichtsdestoweniger ist anzuerkennen, dass man bei ihm manches Berechtigte findet, was auch in der neueren Nationalökonomie, z. B. bei Laveleye, einen Ausdruck gefunden hat. Proudhon unterscheidet sich von den übrigen socialistischen und communistischen Schriftstellern zu seinem Vortheil durch eine reinere Auffassung der Sittlichkeit und des Rechts. Er bekämpft ausdrücklich die Lehre, dass der Mensch von Natur gut sei und dass folglich alle seine Neigungen befriedigt werden müssten; und die Lehre des Socialismus von der freien Liebe bezeichnet er geradezu als anrüchig.

Unter den jüngeren Männern, welche sich St. Simon angeschlossen hatten, befand sich auch Auguste Comte (geb. 1798, gest. 1857), der sich freilich bereits vor St. Simons Tode infolge einer Uneinigkeit von ihm trennte, doch nicht ohne von ihm beeinflusst worden zu sein, was für seine spätere Wirksamkeit

bestimmend wurde. Comte scheint, nach der von seinem Schüler und Anhänger Littré verfassten Lebensbeschreibung zu urtheilen, in Geistesrichtung und Charakter, sowie vor allem in dem naiven Vertrauen zu seinem Beruf als Reformator der Menschheit meinem Landsmann Thorild ähnlich gewesen zu sein. Er war insofern weniger glücklich als dieser, als sein Wunsch, als Professor angestellt zu werden, nicht in Erfüllung ging, obgleich er nicht zauderte, bei Guizot die Errichtung einer neuen Professur zu diesem Zweck zu verlangen. Statt dessen erreichte er die Ehre, der Begründer einer philosophischen Schule zu werden, an die sich auch englische Philosophen von anerkannter Bedeutung mehr oder weniger eng anschlossen. Dieser Erfolg ist doch zum wesentlichen Theil kaum seiner eigenen wissenschaftlichen Grösse zuzuschreiben, es sei denn, dass man auf den Umfang seiner Kenntnisse oder auf die Tiefe seiner Gedanken, die er darstellt, Rücksicht nimmt. Seine Bildung, die er in der École polytechnique erworben hatte, war hauptsächlich auf die Mathematik und die Naturwissenschaften gerichtet; seine Trennung von St. Simon wurde auch ursprünglich dadurch veranlasst, dass dieser Comtes Bestreben, die Gesellschaft und die Menschheit ausschliesslich vom mathematischen Standpunkt zu betrachten, missbilligte. Dagegen war Comtes Einblick in die Philosophie sehr gering; von der neueren deutschen Philosophie kannte er fast nichts, mit Ausnahme einer von Kants älteren kleineren Schriften, die einer seiner Freunde seinetwegen ins Französische übersetzt hatte. Es war eine natürliche Folge davon, dass er nicht selten als bisher unentdeckte Wahrheiten Lehrsätze verkündete, welche bereits lange vor ihm ausgesprochen und zum Theil schon widerlegt worden waren. Die philosophische Beweisführung ist übrigens in Comtes Schriften ziemlich schwach. Dass dessen ungeachtet seine Philosophie einen so grossen Einfluss gewinnen konnte, lässt sich nur daraus erklären, dass sie wesentlich mit der Richtung zusammentraf, welche die exakten Wissenschaften in unserer Zeit eingeschlagen haben. Infolge ihrer Natur können diese Wissenschaften sich nicht weiter erstrecken als bis zur Erforschung des gesetzmässigen Zusammenhangs zwischen den Erscheinungen, soweit dieser durch Erfahrung und mathematische Berechnung herausgefunden werden kann; das Wesen selbst, das diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, kann dagegen nicht unmittelbar Gegenstand derselben sein. Andererseits haben sie innerhalb dieses ihres eigent-

lichen Gebiets zu Resultaten geführt, welche in Reichhaltigkeit und wissenschaftlicher Evidenz diejenigen, welche die Philosophie erreicht hat, bei weitem übertreffen. Daher hat bei vielen unter den jener Wissenschaften Beflissenen sich die Neigung entwickelt, die Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft zu unterschätzen. In Frankreich hat diese Richtung ihren Einfluss bereits dadurch gezeigt, dass das Wort „Wissenschaft“ (science) dort ausschliesslich der Mathematik und den Naturwissenschaften zuerkannt wird, wogegen nicht weniger die Philosophie als die Geschichte und die Sprachwissenschaften mit „lettres“ bezeichnet werden. Andererseits konnte die Einsicht nicht ausbleiben, dass die Naturwissenschaften da, wo sie von der Beobachtung der Erscheinungen zur Aufsuchung der Kräfte, durch welche jene verursacht werden, übergehen, in der That das Gebiet der Erfahrung und der exakten Messung überschritten haben. Soll die Metaphysik ganz entbehrt werden können, so müssen die Wissenschaften sich jedes Anspruchs auf Erkenntniss anderer Dinge als der aus der Erfahrung hervorgehenden Erscheinungen entschlagen, — ein Resultat, das in der neuesten deutschen Wissenschaft von Dubois-Reymond und Anderen ausgesprochen worden ist. Schon in der schottischen Schule, welche, wie bereits erwähnt, durch Royer Collard in Frankreich bekannt geworden ist, war auch der Satz ausgesprochen worden, dass unser Wissen sich nur auf Fakta und deren Gesetze beschränke, wogegen die Ursachen dieser Fakta für die Wissenschaft unzugänglich seien. Zu diesen Fakta wurden freilich auch gewisse sogenannte angeborene Wahrheiten gerechnet, welche in gewisser Beziehung über das Gebiet der Erfahrung hinaus zum Glauben an das Absolute führen müssten; doch war andererseits diese Annahme theils im Widerspruch mit dem Empirismus, der die gemeinsame Voraussetzung der Schule ausmachte, theils auch in sich selbst ziemlich unklar. Hob man wiederum die Lehre von den angeborenen Wahrheiten auf, so war dadurch Comtes Lehre in ihren Grundzügen gegeben.

Sein Grundsatz ist, dass alle Ursachen (worunter er die inneren, für empirische Beobachtung und exakte Forschung unzugänglichen Gründe der Erscheinungen versteht, daher ungefähr dasselbe, wie Kant unter dem „Dinge an sich“) ganz unmöglich zu erforschen sind, infolgedessen die Wissenschaft ausschliesslich die Gesetze der Erscheinungen, das heisst: ihre allgemeinen und

konstanten Relationen, zu erforschen habe. Die Verwandtschaft zwischen dieser Ansicht und der Kants ist unverkennbar; aber während Kant die Gesetzmässigkeit in der Natur selbst als a priori in dem Wesen des Denkvermögens begründet betrachtete, ist sie uns dagegen nach Comte ausschliesslich durch die Erfahrung gegeben. Zufolge Comte giebt es nichts, was uns daran verhindere, ausserhalb unseres Sonnensystems uns Welten ohne alle Art von naturgesetzlichem Zusammenhange zwischen den Erscheinungen vorzustellen, — ein Satz, der auch von Stuart Mill aufgenommen worden ist. Die Folge davon ist, dass, während Kant eine metaphysische Untersuchung der apriorischen Bedingungen für eine Welt der Erfahrung forderte und gab, Comte dagegen jede Metaphysik und alles Apriorische verwirft. Hiermit würde nun eigentlich die Philosophie eine selbstständige Wissenschaft zu sein aufgehört haben oder wenigstens nur die rein negative Aufgabe behalten haben, ihre eigene Unfähigkeit, irgend ein Wissen zu geben, zu beweisen. Nichtsdestoweniger erkennt Comte, bei der immer mehr zunehmenden Verzweigung der Wissenschaften, das Bedürfniss einer ganz neuen Wissenschaft, welche es zu ihrer speciellen Aufgabe machen müsse, den Zusammenhang zwischen den übrigen Wissenschaften zu erforschen und so weit wie möglich ihre Principien zur Einheit zu bringen, und diese Wissenschaft sollte nun die neue, positive Philosophie sein. Es sei indessen klar, dass diese weder in ihrer Methode noch in ihrem Endziel von den Wissenschaften getrennt sein könne, welche zu vereinigen ihre Aufgabe sei. Die neue, positive Philosophie müsse, wie die Wissenschaften überhaupt, durch Induktion von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen emporsteigen, nur dass sie die Gesetze, welche den speciellen Wissenschaften angehören, zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes erweitere. Eine Folge davon ist ferner, dass alles Absolute, von welcher Art auch immer, gänzlich von dieser Philosophie ausgeschlossen ist; sie hat, wie jede andere Wissenschaft, nur die konstanten Relationen der Erscheinungen, nicht deren Ursachen zu erforschen. Und wie in unserer Zeit Dubois-Reymond, so nahm auch Comte an, dass jedes Phänomen auf eine mathematische Gleichung reducirt werden könne. Freilich hielt er es für wahrscheinlich, dass die Wissenschaft rücksichtlich der Erscheinungen der lebenden Körper, zufolge ihrer verwickelten und zusammengesetzten Beschaffenheit, niemals

so weit kommen würde; aber er fand doch nicht die geringste Ursache anzunehmen, dass allein die verwickeltsten unter diesen Erscheinungen von anderer Natur seien, als die unorganischen Körper. Noch mehr musste für ihn der Unterschied zwischen Pflanzen, Thieren und Menschen sich zu einem blossen Gradunterschied reduciren, infolgedessen in seinem System die Psychologie nur eine Unterabtheilung der Physiologie wurde.

Als eins unter Comtes Verdiensten haben seine Anhänger und auch andere seiner Landsleute seine systematische Ordnung der Wissenschaften nach ihrer einfacheren und verwickelteren Beschaffenheit angeführt, indem er nach der Mathematik, als der gemeinsamen Grundlage für sie alle, Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie und Sociologie (Gesellschaftslehre) nach einander folgen liess. Ein Blick in Hegels Encyklopädie zeigt indessen, dass diese Ordnung sich darin bereits in ihren Grundzügen vorfindet. Eigenthümlich bei Comte ist nur, dass er infolge seines naturalistischen Standpunktes von der Zahl der Wissenschaften die Logik, sowie alle diejenigen Wissenschaften ausschliesst, welche von Hegel zu der Philosophie des Geistes gezählt werden, mit Ausnahme der Gesellschaftslehre, und ferner dass die Astronomie, welche von Hegel als die höchste Abtheilung der Mechanik bezeichnet wurde, von Comte vor dieselbe gestellt wird. Dass bei Comte nicht, wie bei Hegel, die Rede von einer dialektischen Entwickelung sein kann, sondern nur von einer rein empirischen Betrachtung, liegt offen zu Tage.

Nach allem bisher Angeführten ist Comtes Lehre nichts anderes als eine Folgerung der Voraussetzung des Empirismus, dass die Erfahrung die einzige Quelle unserer Kenntnisse sei, und der damit zusammenhängenden Annahme, dass alle wirkliche Kenntniss sich auf empirische Beobachtung und mathematische Berechnung reducire. Kant hat schon ein für alle Mal die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung dargelegt. Auch haben, wie wir an anderer Stelle bewiesen haben, die hervorragendsten Vertreter der empirischen Naturforschung unserer Zeit in Deutschland nicht umhin können, ein apriorisches Element in unserem Erkennen zugegeben, wenn dieses auch von dem einen oder dem anderen, wie z. B. von Helmholtz, auf ein Minimum reducirt wird. Ohne die von Comte behauptete Fähigkeit der Phantasie, eine Welt ohne allen regelmässigen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen zu erdichten, geradezu leugnen zu wollen, kann man doch mit Recht behaupten, dass diese Vorstellung sich nicht einmal in der Phantasie vollkommen durchführen lässt; ihre vollkommene Durchführung würde das vollständige Aufhören des Bewusstseins erfordern. Der gesetzliche Begriff des Zusammenhangs in der Welt ist folglich nicht bloss ein Resultat, das die Erfahrung uns aufnöthigt, sondern vor allem eine Bedingung für die Möglichkeit des Erkennens selbst; er liegt, wenn auch anfangs nur als eine dunkle, instinktmässige Forderung, jedem Versuch, die gegebenen Erscheinungen zu fassen, zu Grunde. Auch beruht in der That, wie Liebig richtig bemerkt, alle wahre Naturforschung auf aprioristischer Voraussetzung;[1]) nur dadurch gewinnen die auf empirischem Wege gefundenen Gesetze wirkliche Sicherheit und Allgemeingültigkeit.

Gegen-Kantianer (mit Apriorismus).

Von diesem Aprioristischen in der Erfahrungswissenschaft selbst hat jedoch Comte keine Ahnung; und die üblen Folgen dieses Uebersehens zeigen sich offenbar in der Ausführung seines Systems. Er hat einen grossen Vorrath von Gesetzen, die er gefunden zu haben sich rühmt, aber zum grossen Theil sind diese Gesetze, was Liebig treffend als das Geräusch einer Kinderklapper bezeichnet. Als ein Beispiel unter vielen mögen hier seine beiden sogenannten ökonomischen Gesetze angeführt werden, von welchen das eine besagt, dass jeder Mensch (chaque homme) mehr produciren könne, als er consumirt, und das andere, dass die durch die Arbeit gewonnenen Materialien sich längere Zeit halten können, als erforderlich ist, um sie aufs neue hervorzubringen.[2]) Da das

[1]) Liebig, „Ueber Fr. Bacon von Verulam.“ S. 49. „In der Naturwissenschaft ist alle Forschung deduktiv oder aprioristisch; das Experiment ist nur ein Hülfsmittel für den Gedankenprozess, wie die Rechnung; der Gedanke muss in jedem Fall mit Nothwendigkeit diesem vorangehen, wenn er eine Bedeutung haben soll. Eine empirische Naturforschung in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung existirt durchaus nicht. Ein Experiment, das nicht aus einer Theorie, einer Idee hervorgeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Geräusch einer Kinderklapper zur Musik.“ — Unleugbar hat hier der grosse Naturforscher die Bedeutung der Erfahrung bei der Naturforschung unterschätzt, welche nicht bloss die ist, ein Hülfsmittel des Gedankens, sondern auch die, eine Weckung und Anleitung für denselben und eine Controlle gegen mögliche Irrthümer (falsche Theorien) zu sein; aber es steht doch fest, dass weder wirkliche Wissenschaft noch Erfahrung existiren kann, ohne dass der Gedanke eines geordneten Zusammenhangs ihnen zu Grunde liegt.

[2]) „Système de politique positive“, II, 150.

ihm auf den neuen Weg zu folgen. Die Anhänger, welche auch unter der religiösen Wandlung seiner Lehre ihm treu blieben, bilden gegenwärtig unter der Leitung eines Dr. Robinet eine kleine religiöse oder quasireligiöse Sekte ohne jede wissenschaftliche Bedeutung. Diejenigen dagegen, welche mit Verwerfung jedes religiösen Elements an dem Positivismus in seiner ursprünglichen Gestalt festhielten, mussten schon durch diese ihre antireligiöse Richtung sich dem Materialismus bedeutend nähern. Comte selbst spricht freilich entschieden seine Missbilligung über diesen aus; und auch Littré, obgleich sich demselben nähernd, trennt sich doch insoweit von ihm, als er erklärt, es sei ebenso verkehrt, etwas in Betreff der ersten Gründe des Daseins zu verleugnen, wie anzunehmen. Aber lange auf diesem Standpunkt zu verharren, ist im Grunde ebenso unmöglich, wie sein Leben auf einem in der Luft ausgespannten Seil zu verbringen. Man muss unwillkürlich auf die eine oder die andere Seite hinabgezogen werden; und bei einer Ansicht, die von vornherein alle Endursachen und jedes Hinausgehen über das Gebiet der endlichen Bedingungen verwirft, kann es nicht zweifelhaft sein, nach welcher Seite der Ausschlag fallen wird. Auch läuft der Unterschied zwischen Littrés Lehre und der der Materialisten auf wenig mehr als einen Unterschied im Ausdruck hinaus, — besonders da auch die ausgeprägtesten Materialisten im allgemeinen bereit sein würden einzuräumen, dass sie nicht wissen, was die Materie an sich ist oder wie die Gehirnsubstanzen zu denken vermögen.

Bei solchem Umstand ist es leicht begreiflich, dass mehrere der französischen Positivisten, zumal unter Einfluss der aus dem Deutschen übersetzten Schriften von Moleschott, Vogt und Büchner, geradezu zum Materialismus übergegangen sind, sodass der eigentliche Positivismus für sie nur als eine Halbheit gilt, die darauf beruhe, dass man nicht den Muth habe einzugestehen, was doch das einzige folgerichtige Resultat des positivistischen Grundgedankens sei, dass es nämlich keine erste Ursache gebe, sondern nur sekundäre, endliche Ursachen und ihr gemeinsames Substrat, die Materie.[1])

Wie schon früher erwähnt, lag die Veranlassung zu Comtes Positivismus gerade in der Richtung der neueren Naturwissen-

[1]) Vergl. Caro, „Le matérialisme et la science.“ S. 91 ff.

schaften auf das Erforschen der Fakta und ihrer Gesetze; indessen hat seine Lehre gerade von dieser Seite sehr scharfe Widerlegungen erfahren, unter anderen von dem berühmten Physiologen Claude Bernard in dessen Werk: „Introduction à l'étude de la médicine expérimentale.“ Dieser nimmt, wie Comte, an, dass unsere Kenntniss sich nicht weiter als auf die Erscheinungen, ihre materiellen Bedingungen und nothwendigen Gesetze erstrecken könne. Aber rücksichtlich des Erforschens dieser Gesetze verwirft er ausdrücklich die von Comte angewandte oberflächliche Methode, welche nur darin besteht, zu beobachten, was in den meisten Fällen eintrifft, und fordert statt dessen, als Kriterium eines wissenschaftlichen Gesetzes, dass es für alle Fälle unter den Bedingungen gelten solle, die im Gesetz bestimmt sind, so dass, wo sich scheinbar Ausnahmen zeigen, diese darauf beruhen, dass eine Bedingung fehle. Während alle speciellen Gesetze nur durch die Erfahrung zu unserer Kenntniss gelangen, sei dagegen das allgemeine Causalgesetz, die absolute Abhängigkeit aller Erscheinungen von den Bedingungen, unter welchen sie eintreffen, ein Axiom a priori, und der Glaube daran die nothwendige Voraussetzung aller Wissenschaft. Es ist uns nicht bekannt, inwieweit Bernard diesen seinen Determinismus über das Gebiet der Physiologie hinaus zur Anwendung gebracht hat; er nimmt sogar an, dass wir durch die Kenntniss der Gesetze der Erscheinungen sie nach unserem Willen bestimmen und beherrschen können; was durchaus widersinnig sein würde, wenn unsere Willensbestimmungen selbst nichts anderes wären als nothwendige Folgen der veranlassten Umstände; nichtsdestoweniger ist es offenbar, dass er selbst die absolute Gültigkeit des Causalgesetzes auch auf das Gebiet des Geistes ausgedehnt wissen will. Hier ist ein Widerspruch in seiner Theorie, der jedoch nicht die Gültigkeit seines Determinismus für das Gebiet, auf welchem dieser von ihm zunächst angewandt wird, aufhebt.

Auch in der Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Organischen und dem Unorganischen zeigt sich bei Bernard ein ungelöster Widerspruch. Einerseits behauptet er, dass Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit nur Worte seien, und dass alle Erscheinungen des Lebens früher oder später zu physisch-chemischen Erscheinungen werden reducirt werden; andererseits räumt er doch dem Leben ein Element ein, das weder der Physik noch der Chemie angehört, nämlich die leitende Idee („l'idée directrice“) der

Entwickelung, als ob nicht die Anerkennung dieser Idee bereits die Wahrheit in sich trüge, dass das Leben nicht ein blosses Wort, sondern eine Wirklichkeit ist, deren Erscheinungen nicht zu blosser physischer, chemischer Causalität reducirt werden können. Gegen den Positivismus bemerkt Bernard übrigens, dass derselbe, während er die philosophischen Systeme verwirft, dennoch selbst ein System ist, wogegen die Wissenschaft der wahren Erfahrung nicht nöthig hat, sich an ein System zu binden. Da Bernard nichtsdestoweniger der Philosophie eine belebende und befruchtende Einwirkung auf die übrigen Wissenschaften einräumt, dürfte man, mit Rücksicht auf die bei den Franzosen allgemein herrschende Neigung, System mit Einseitigkeit zu identificiren, in der erwähnten Verwerfung der philosophischen Systeme weniger einen Ausdruck der Gegnerschaft gegen die Philosophie im allgemeinen sehen, als vielmehr ein Hervorheben des richtigen Grundsatzes, dass ein konstatirtes Faktum nicht deshalb verworfen oder gering geschätzt werden dürfe, weil es im Widerspruch mit einer gewissen Theorie stehe.

Taine. Der bekannte Kunstkritiker und Litteraturhistoriker H. Taine schliesst sich in seiner Kritik der älteren französischen Philosophie dem Positivismus nahe an, zeigt aber zugleich, vor allem in seinem Werk „De l'intelligence", ein bestimmtes Fortschreiten, unter dem Einfluss der deutschen Philosophie, über denselben hinaus. Er nimmt gleich Comte an, dass unsere Kenntnisse sich nur auf Fakta und deren konstante Verhältnisse erstrecken. Aber während Comte in seiner Verleugnung aller Kenntniss der Ursachen diese doch als hinter den faktisch gegebenen Erscheinungen existirend und denselben zu Grunde liegend anerkennt, erklärt Taine, dass die Ursachen selbst nichts anderes als Fakta seien und daher als solche Gegenstand unserer Kenntniss werden. Dagegen sind nach Taine alle „Entitäten", das heisst: alle Begriffe, welche sich hinauserstrecken über das faktisch Gegebene, wie Substanz, Kraft, Vermögen u. s. w., soweit diese Worte etwas anderes als Gruppen von Fakta und deren Relationen bezeichnen sollen, nichts anderes, als metaphysische Phantome ohne Realität. Und zu diesen Wesenheiten zählt er nicht nur die äusseren Gegenstände, soweit sie als Realitäten in sich (Dinge an sich) betrachtet werden, sondern auch unser eigenes Ich, insoweit man darunter etwas anderes, als eine Serie von

Sensationen versteht. Wenn man noch hinzufügt, dass die Sensationen selbst von Taine als Hallucinationen bezeichnet werden, so scheint die einzig folgerichtige Schlussfolgerung zu sein, dass das ganze Dasein, wir selbst inbegriffen, nichts anderes sei, als ein wesenloser Schein. Dies ist jedoch nicht Taines Meinung. Die Sensationen, obgleich Hallucinationen, sollen dennoch wahr sein, das heisst: den reellen äusseren Gegenständen entsprechen. Ueberdies widersetzt sich Taine ausdrücklich Stuart Mills Ansicht, dass es keine strenge Nothwendigkeit in unserem Wissen gebe, und dass wir daher kein Recht haben, die Gültigkeit des Causalgesetzes oder irgend eines anderen Gesetzes über das Gebiet unserer sicheren Beobachtungen hinaus zu erstrecken. Der Einwand, dass man nicht von einer Menge zufälliger Einzelheiten auf ein Allgemeines und Nothwendiges schliessen könne, wird damit zurückgewiesen, dass, wenn auch die Addition einer Menge von Einzelheiten nicht das Nothwendige als Resultat ergeben kann, dieses doch durch Subtraktion gewonnen werden könne, das heisst: dadurch, dass man von den vielen Einzelheiten ihre nothwendigen Beziehungen absondert. Die Einheit und der Zusammenhang in der Welt ist selbst ein Faktum unter allen anderen; es ist das erzeugende Gesetz (la loi génératrice), aus welchem alle anderen sich herleiten lassen, wie alle Erscheinungen der Schwere sich aus dem Attraktionsgesetz herleiten lassen u. s. w. Offenbar hat Taine hier die Hauptfrage selbst, nämlich wie man aus einer Sammlung zufälliger Fakta etwas, was nicht in denselben enthalten ist, herausziehen könne, ganz ausser Augen gelassen. In seinem Buche „De l'intelligence" sucht Taine eine Lösung der Widersprüche zu geben, in welche er auf diese Weise geräth; doch so, dass er in der That die verurtheilten „Entitäten" wieder aufnimmt. Es heisst daselbst nämlich, dass unsere Vorstellungen über die Gegenstände und über unser eigenes Ich, obgleich sie nur illusorisch seien, dennoch etwas Wirklichem, nämlich „Gruppen von Tendenzen und permanenten Möglichkeiten", entsprechen; in dieser Bedeutung soll man sie sogar Substanzen und Kräfte nennen können. Da Taine überdies nicht nur den Geschlechtern und Arten in der Natur eine reelle Bedeutung einräumt, sondern auch gewisse Wahrheiten als a priori feststehend annimmt und infolgedessen die Möglichkeit einer Metaphysik zugiebt, so hat er im Grunde mit seinen eigenen

Voraussetzungen gebrochen, wenn er auch durch eine eigenthümliche Selbsttäuschung sie festhalten zu können vermeint.

Im Zusammenhang mit seiner Betrachtung der menschlichen Intelligenz giebt Taine, gestützt theils auf seine eigenen Beobachtungen, theils auf die Sprachwissenschaft, eine verdienstvolle Analyse der Bedeutung der Zeichen und speciell der Sprachzeichen für die intellektuelle Entwickelung des Menschen. Er unterscheidet mit Recht zwischen den Begriffen und den dunkeln und unbestimmten Bildern (schemata), welche sie zu begleiten pflegen; aber in der Weise, dass er die Begriffe mit den Worten, womit sie bezeichnet werden, identificirt. Das Ungereimte dieser Behauptung liegt jedoch mehr im Ausdruck als im Gedanken; denn wenn man Taines Beweisführung folgt, so findet man, dass das, was dem Worte seine Bedeutung giebt, nicht der Laut als solcher ist, sondern eine in dem menschlichen Geist begründete Tendenz, darunter gewisse Vorstellungen zusammenzufassen, die sich nicht in einem gemeinsamen Bild vereinigen lassen. Exakter und übereinstimmender mit seiner Beweisführung hätte Taine also den Begriff mit der soeben genannten Tendenz identificiren und davon das Wort als ein blosses Hülfsmittel für die Realisirung jener Tendenz unterscheiden müssen.

Als Litteraturhistoriker sucht Taine den strengen Determinismus, der hervorgeht aus seiner Annahme, dass im Grunde nichts anderes existirt als Fakta, die nach nothwendigen Gesetzen zusammengekettet sind, zur Geltung zu bringen. Tugend und Laster sind nach ihm ebenso wohl wie Vitriol und Zucker nothwendige Produkte der Umstände, unter welchen sie entstehen. Er sucht daher bei jeder Litteratur und jedem Verfasser, die er behandelt, die herrschende Eigenschaft (dem entsprechend, was er sonst „loi génératrice“ nennt) hervor, aus welcher die Denk- und Handlungsweise der Personen sich herleiten lasse. Diese herrschende Eigenschaft wird wieder aus den Ursachen hergeleitet, welche bei der Entwickelung des Volkes oder der Person wirksam gewesen sind, wie die Lage des Landes, dessen Geschichte, die Zeit, in welcher ein Verfasser lebte, die Erziehung, die äusseren Lebensverhältnisse u. s. w. Dass eine solche Betrachtungsweise in mancher Hinsicht zu klarerer Auffassung der geschichtlichen Erscheinungen beiträgt, ist unbestreitbar; aber andererseits ist es nicht zu umgehen, dass sie geschraubt und willkürlich werden

muss, wenn es gilt, eine Menge Einzelheiten zu erklären, welche, vorausgesetzt, dass sie überhaupt nothwendig waren, doch aus Ursachen hervorgingen, welche dem Geschichtsforscher unzugänglich sind. Hieraus folgt auch, dass es Taine trotz all seines Bemühens doch nicht gelingt, die Nothwendigkeit der von ihm geschilderten Handlungen und Ereignisse zu beweisen, sondern nur — was Niemand bezweifeln kann — dass sie wesentlich von den Umständen, unter welchen sie eintraten, abhingen.

Obwohl Taines Ansicht nahe mit der Comtes verwandt ist, so kann man doch, wie wir gefunden haben, ihn nicht zu seinen Anhängern zählen. Dasselbe gilt auch von Th. Ribot, welcher sich dem englischen Positivismus, als dessen Meister man mit grösserem Recht Hume als Comte nennen kann, nähert. Während Comte und Littré der Psychologie den Rang als Wissenschaft absprechen, hat dagegen Ribot mehrere psychologische Fragen, wenn auch vorzugsweise vom naturalistischen Standpunkt, besonders behandelt. Seit dem Jahre 1876 ist er Herausgeber einer Zeitschrift, „Revue philosophique“, in welche Aufsätze, unabhängig von der philosophischen Richtung und dem Lande, dem der Verfasser angehört, aufgenommen werden, infolgedessen man unter diesen nicht nur Repräsentanten der verschiedenen Schulen, welche in Frankreich sich gegenwärtig einander gegenüberstehen, findet, sondern auch deutsche und englische Philosophen, wie Hartmann, Wundt, H. Spencer, Lewes u. A.

Das Auftreten und die Verbreitung des Positivismus musste natürlich für die Vertreter der spiritualistischen Richtung in Frankreich eine Aufforderung sein, ihre Ansicht näher zu entwickeln und zu vertheidigen. Dies konnte jedoch nicht mit Beibehaltung der vornehmen Gleichgültigkeit gegen die Naturwissenschaften geschehen, welche einen Grundzug sowohl in Birans wie in Cousins Philosophie gebildet hatte. Während diese Philosophie bei dem ungelösten Gegensatz zwischen Geist und Natur stehen geblieben war, hatte dagegen der Positivismus den Knoten dadurch zerhauen, dass er die Selbstständigkeit des Geistes geradezu verleugnete; während Biran die Psychologie gewarnt hatte, sich mit der Physiologie einzulassen, hatte dagegen Comte die Psychologie verworfen, weil sie etwas anderes als Physiologie war oder sein wollte. Sollte der Positivismus überwunden werden können, so musste es durch eine monistische Philosophie geschehen, das heisst: eine

solche, die ein gemeinsames Princip für den Geist und die Natur festhielt, doch so, dass nicht die Natur, sondern der Geist als das Ursprüngliche aufgefasst wurde.

Sollte der Materialismus wissenschaftlich überwunden werden können, so musste es in erster Linie durch eine wissenschaftliche Prüfung der Thatsachen selbst, auf welche er sich berief, geschehen, wie durch die Darlegung, dass diese Thatsachen nicht bewiesen, was man mit ihnen zu beweisen beabsichtigte, sondern vielmehr das Gegentheil, das heisst: die Unmöglichkeit, aus materiellen Erscheinungen oder materiellen Kräften das Leben und die Persönlichkeit abzuleiten. Unter den französischen Philosophen, die in der erstgenannten Hinsicht wirksam gewesen sind, sind besonders die gegenwärtigen Professoren an der Sorbonne, Paul Janet und E. Caro zu nennen, der erstere durch „Le matérialisme contemporain", „Le cerveau et la pensée", der letztere durch „Le matérialisme et la science", „Les problèmes de la morale sociale", mehrerer anderer Schriften nicht zu gedenken. Man findet bei diesen Verfassern eine gründliche Kenntniss der gegenwärtigen Naturforschung, eine klare Darstellungsweise und einen scharfen Blick für die Lücken und Sprünge in den Theorien und Beweisen, welche darauf hinausgehen, den Glauben an Gott und an die Selbstständigkeit des Geistes im Verhältniss zur Materie umzustossen, wie auch für die vernichtenden Consequenzen dieser Theorien rücksichtlich der Ethik und der Rechtslehre. Dagegen zeigen sie nicht dieselbe Stärke, wo es gilt, ihre eigene Ansicht positiv zu rechtfertigen und sie gegen die Angriffe ihrer Widersacher zu vertheidigen. Sie scheinen auf ein durchgeführtes philosophisches System kaum Anspruch machen zu wollen; für sie scheint die Hauptsache zu sein, gegen die Fakta, auf die sich der Sensualismus beruft, theils das Zeugniss des inneren Bewusstseins, theils die Unzulänglichkeit aller Versuche, aus blossen physischen Kräften die faktisch gegebene Wirklichkeit herzuleiten, zu stellen. Ein bestimmteres Hinausgehen über den Eklekticismus findet man dagegen bei Ravaisson und Vacherot. Bei allen diesen Verfassern offenbart sich übrigens die Einwirkung des deutschen, von Kant ausgegangenen Idealismus.

Felix Ravaisson trat schon, bevor der Positivismus Verbreitung gefunden hatte, als philosophischer Schriftsteller auf und hat auch später mehrere philosophische Schriften, unter anderen

eine Darstellung der Philosophie des XIX. Jahrhunderts in Frankreich herausgegeben. Er schliesst sich an Birans Lehre von dem Willen als der eigentlichen Basis des Selbstbewusstseins an; aber daneben hebt er hervor, dass der Wille einen Zweck voraussetzt, einen Gedanken, den er realisiren will; dieser Zweck müsse bereits im Voraus in der Seele als Princip für ihre Wirksamkeit existiren, und die Richtung der Seele auf den Endzweck setze wieder einen gewissen Grad von Liebe voraus. Andererseits ist die Realisation des Endzwecks in der äusseren Wirklichkeit nur dadurch möglich, dass alle Gegenstände unseres Wollens und unserer Handlungen dem Endzweck untergeordnet sind. Hieraus schliesst Ravaisson auf einen alles durchdringenden und beherrschenden Zweck. Der Wirksamkeit und der Liebe als den Principien des geistigen Lebens entsprechen zwei allgemeine Gesetze, das Gesetz der Causalität und das der Finalität (Gesetz der Endursache). Die äussere Natur ist daher nicht, wie Biran glaubte, ausschliesslich passiv, sondern lebendige, wirkende Kraft; und hierdurch sucht er den Gegensatz aufzuheben, der sich bei Biran zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten vorfindet. Schon in unserem eigenen Seelenleben zeigen sich diese beiden als nahe mit einander verbunden durch die Gewohnheit, welche ein steter Uebergang des bewussten Seelenlebens in das Unbewusste ist. Eine Empfindung, die uns anfangs stark afficirt, wird durch Gewohnheit so mit uns einverleibt, dass wir sie kaum noch bemerken; eine Handlung, die zuerst nur mit Anstrengung und Aufmerksamkeit ausgeführt werden kann, geht durch die Gewohnheit in eine Art natürlicher Tendenz über, so dass wir sie ausführen können, ohne unser Bewusstsein besonders darauf zu lenken. Wie die angewöhnte Wirksamkeit unbewusst fortgeht und gleichwohl nach einem Zweck strebt, so gilt auch dasselbe von dem Instinkt des Thieres und der Entwickelung der Pflanzen. Freilich ist die Richtung auf den Zweck im ersten Fall erworben, in den beiden letzteren Fällen dagegen nicht; aber dies führt nach Ravaisson nur einen Gradunterschied herbei. Sogar in der unorganischen Natur (z. B. in der Krystallbildung) findet Ravaisson ein Zusammenwirken der verschiedenen Kräfte zu einem bestimmten Zweck. Die Bewegung selbst ist nicht einmal möglich ohne Streben, welches wiederum Verlangen, Liebe, wenn auch dunkel und unbewusst, in sich trägt.

Durch diese Sätze stellt sich Ravaisson in Gegensatz zu dem Bestreben der modernen Naturwissenschaft, aus der Natur alle Endursachen auszuschliessen. Damit will er jedoch nicht die mechanische Naturbetrachtung verwerfen, sondern mit Leibnitz (und auch Lotze) annehmen, dass die mechanische und die teleologische Naturerklärung vereint werden müssen. Der Mechanismus ohne Teleologie verharre bei dem Widerspruch, das Höhere herleiten zu müssen aus dem Niedrigeren, dem Unvollkommeneren, das doch nicht der Grund des Höheren sein könne, sondern bloss sein Mittel und Material. Aber der Endzweck setzt ein zweckbestimmendes Princip voraus; dieses ist Gott, der selbst die Liebe und das höchste Gute ist. Gott ist in allem gegenwärtig; aber andererseits ist die Welt dem göttlichen Wesen relativ entgegengesetzt.

Dieser Gegensatz ist nach Ravaisson in einer Selbstaufopferung von Seiten Gottes begründet. Die Welt ist „aus Nichts geschaffen"; aber dieses Nichts ist eine relative Vernichtung, wodurch Gott gewissermassen einen Theil der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens ausgelöscht, getödtet hat (se ipsum exinanivit), um daraus durch eine Art Auferstehung und Wiederbelebung alles, was existirt, hervorzuziehen. Die Welt geht also von Gott aus, kehrt aber auch wieder zu Gott zurück; ihre vielfältigen Elemente stossen zusammen und kämpfen mit einander, aber in diesem Kampf offenbart sich immer mehr die innere Einheit, die Seele, welche sich bestrebt, Harmonie in das Ganze zu bringen. Im Menschen gewinnt der Weltgeist das klarste Bewusstsein seiner selbst. Er kann von seiner Bestimmung abfallen und dadurch der Sklave der Natur werden, statt deren Herr zu sein; seine Vollendung besteht dagegen darin, in Freiheit die Harmonie, welche der Zweck und das Gesetz der Welt ist, zu erfassen und zu verwirklichen, sowie dadurch den Tag vorzubereiten, wo Gott das, was er in sich vernichtet hat, als eine Unendlichkeit der verschiedenen, aber doch harmonisch vereinigten Wesen wiederfinden wird.

Ravaissons Lehre ist in der französischen Philosophie der Gegenwart der bedeutungsvollste Versuch, ein theistisches System zu begründen und durchzuführen. Die streng logische Form fehlt jedoch in seiner Darstellung; statt der bindenden Beweisführung findet man losgerissene Gedanken, die unter der Form von Hypothesen, oft mit einem hinzugefügten „peut-être", dargestellt sind. Nichtsdestoweniger ist das ganze System weit zusammen-

hängender, als es bei dem ersten Anblick zu sein scheint. Etwas Missliches hat allerdings die Lehre von der Schöpfung der Welt durch einen Akt der Selbstvernichtung seitens Gottes; doch enthält diese Lehre einen Gedanken, welcher in der einen oder der anderen Form in jeder theistischen Philosophie, die Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung machen will, sich wiederfinden muss. Denn ein absolutes Wesen in der Bedeutung eines solchen, das alle Relation, Negation und Endlichkeit ausschliessen soll, muss von dem Augenblick an, wo die Hegelsche Philosophie hervortrat, unwillkürlich, wenn auch nicht geradezu als eine Chimäre, so doch wenigstens als einem bereits überwundenen Standpunkt in der Philosophie angehörend betrachtet werden, wie es auch gänzlich der Lehre des Christenthums, dass Gott die Liebe ist, widerspricht. Es bleibt daher vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nur eine der beiden Alternativen übrig: entweder in Gott selbst die Negation als seine eigene Selbstbestimmung hineinzulegen, oder auch geradezu Gott als ein wirkliches, für sich bestehendes Wesen zu leugnen.

Diese letztere Alternative ist in der neuesten französischen Philosophie von Etienne Vacherot festgehalten worden. Er stimmt mit Ravaisson in der Annahme der Welt als eines sich zweckmässig entwickelnden Ganzen überein und wirft ihm dabei bloss vor, eine allzu sehr spiritualisirte Natur zu haben, indem er ihr Gedanken, Willen und Liebe beilegt; doch nimmt er diesen Unterschied als mehr im Ausdruck als im Sinne liegend an. Aber vor allem verwirft er Ravaissons Lehre von Gott und der Schöpfung als mystisch und unbegreiflich. Die Welt, der Gegenstand der Sinne, ist nach Vacherot das einzig Reelle und der einzige Gegenstand unserer Erkenntniss. Gott ist dagegen bloss ein Ideal, das gerade auf Grund seiner Unendlichkeit die Realität ausschliesst, welches aber das beständige, obgleich nie erreichte Ziel unseres sittlichen Strebens ausmacht. Aber während Vacherot also durch sein Verleugnen der Wirklichkeit Gottes sich dem Positivismus und dem Atheismus nähert, hält er ausdrücklich diesen gegenüber die Freiheit des Menschen als ein Faktum des Selbstbewusstseins fest, das von keiner Wissenschaft widerlegt werden könne, weil die Wissenschaft, als Erforscherin der Ursachen der Erscheinungen, nur dadurch möglich ist, dass wir uns selbst als wirkliche Ursachen ansehen. Vacherot bildet dadurch ein Zwischenglied zwischen dem Positivismus und der

spiritualistischen, sich an Biran anschliessenden Philosophie; er schliesst sich an die letztere in fast allen Fragen, mit Ausnahme derjenigen von der Persönlichkeit Gottes, an.

Wie Vacherot, so nimmt auch Charles Renouvier an, dass Gott ein blosses Ideal sei, das keine Realität besitzen könne. Renouvier hält Comte gegenüber fest, dass in jeder Erkenntniss ein apriorisches Element enthalten ist; aber als die höchste aller Kategorien setzt er die Relativität, welche den Gedanken enthält, dass nichts ohne Relation existiren oder gedacht werden könne, infolgedessen ein absolutes, vollkommenes und unendliches Wesen ein Widerspruch sei. Persönlichkeit sei ohne Relation, ohne Gegensatz des Ichs und des Nichtichs undenkbar; folglich sei eine absolute Persönlichkeit unmöglich. Renouvier nähert sich hierdurch dem deutschen Neukantianismus, mit welchem er auch in der hohen Werthschätzung der Kantschen Philosophie übereinstimmt; indessen verhält er sich, wenn auch skeptisch, doch bei weitem nicht so negativ zu Kants praktischen Postulaten, wie z. B. Lange. Er nimmt also ausdrücklich die moralische Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen an. Auf Grund der allgemeinen Erfahrung, dass in der Natur nichts vergeht, sondern alles sich umbildet, findet er es wahrscheinlich, dass auch wir dazu bestimmt sind, ewig fortzudauern. Bewusste Wesen, welche bestimmt sind, ewig fortzudauern, seien ebenso viele Götter; Renouvier findet es nicht unwahrscheinlich, dass solche von höherer Natur, als wir besitzen, sich vorfinden, möglicher Weise auch eine höchste Persönlichkeit, welche die übrigen beherrscht; dagegen will er einen Gott ohne Grenzen und ohne Fehl, unendlich an Macht, Weisheit und Liebe, nicht anerkennen. Ein Gesetz der Zweckmässigkeit gehe durch die ganze Natur; das Ideal der moralischen Ordnung und der moralischen Vollkommenheit, welchem wir in Unendlichkeit nachstreben müssen, sei das einzig Absolute, das überhaupt vorhanden sei. Aber da wir von dieser Vollkommenheit und Ordnung nichts ausser den Relationen wissen, welche die Bedingungen für unsere Existenz sind, so ist auch das Ideal nur ein „relativ-absolutes“, auch in dieser Bedeutung bezeichnet also das Absolute nichts anderes als Negation, Unbestimmtheit, Unkenntniss.

Renouviers und Vacherots Kritik des Theismus trifft unleugbar die Ansicht der älteren Metaphysik, dass Gott alle

Begrenzung und Negation ausschliesse. Dagegen ist bereits in dem Vorstehenden angedeutet worden, dass die Lehre des Christenthums von Gott als der Liebe durchaus nicht eine solche Auffassung enthält; denn die Liebe involvirt wesentlich eine Relation zu dem geliebten Gegenstande. Die wahre Unendlichkeit kann nicht das Endliche von sich ausschliessen, sondern enthält es in sich als seine eigene Selbstbegrenzung. Das Verhältniss zwischen dem Unendlichen und Endlichen vollkommen begreifen zu können, ist freilich keinem Menschen gegeben worden; aber darum hat man doch nicht das Recht, zu schliessen, dass das Unendliche bloss ein Ideal sei, welches in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Selbst das Fortschreiten zu diesem Ideal ist allein dadurch denkbar, dass dieses in der That die Basis und das Wesen aller Wirklichkeit ist. Und ein Fortschreiten, das niemals sein Ziel erreicht, ist nicht einmal ein Fortschreiten, sondern nur eine ewige Wiederholung eines und desselben.

Der Gedanke, dass das Ideal keine blosse Forderung sein könne, die niemals verwirklicht wird, ist in der neuesten französischen atheistischen Richtung in einer eigenthümlich phantastischen Weise von Ernest Renan, dem bekannten Verfasser von „Vie de Jésus“, ausgesprochen worden. Renan steht dem Naturalismus und dem Sensualismus weit näher als die letztbehandelten Philosophen, was unter anderem daraus hervorgeht, dass er nicht, wie sie, seine Verleugnung der Existenz Gottes auf metaphysische Untersuchung gründet, sondern darauf, dass die exakte Wissenschaft Gott nicht entdecken konnte. Von dem Positivismus unterscheidet er sich dadurch, dass er die Welt als sich unter der Leitung eines immanenten, unbewussten Zwecks entwickelnd annimmt. Er nähert sich hierdurch der linken Hegelschen Schule, findet sich aber zugleich, freilich nicht aus wissenschaftlichen, sondern aus persönlichen Gründen, durch die Verleugnung der persönlichen Unsterblichkeit seitens dieser Schule unbefriedigt. Schon im „Vie de Jésus“ wirft er die Möglichkeit auf, dass die äusserste Grenze des Fortschreitens nach Millionen von Jahrhunderten das absolute Bewusstsein vom Universum und in diesem Bewusstsein die Erwachung alles dessen, was gelebt hat, herbeiführen werde.

Derselbe Gedanke wird auch von ihm in einem 1863 veröffentlichten Brief an den französischen Chemiker Berthelot

dargelegt. Er spricht hier nicht nur, mit Anschluss an Laplaces und Kants, sowie Darwins Theorien von der Entstehung des Weltsystems und der organischen Natur, die Ansicht aus, dass dieselbe Serie natürlicher Veränderungen, welche den gegenwärtigen Zustand der Welt hervorgebracht hat, auch in der Zukunft einen noch vollkommeneren Zustand herbeiführen werde und zwar unter Mitwirkung der Wissenschaft, die sich immermehr zum Herrn der Welt machen werde, — sondern er begiebt sich auch auf das Gebiet der Phantasie durch die aufgeworfene Vermuthung, dass ein Chemiker einst Alles umbilden werde, und dass der unendliche Fortschritt der Wissenschaft schliesslich die unendliche Macht herbeiführen, sowie dadurch Gott realisiren werde, der gegenwärtig nur als Ideal existirt. Diese Andeutungen sind in einem im Jahre 1876 herausgegebenen Werke „Dialogues et fragments philosophiques“ näher ausgeführt worden. Der grössere und wichtigere Theil dieser Schrift besteht aus drei Dialogen unter den bezeichnenden Ueberschriften: „Certitudes“, „Probabilités“ und „Rêves“, welche er nach seiner eigenen Angabe während der Tage der Pariser Commune voll trauriger Erinnerungen verfasst hat. Ihr Inhalt trägt auch den Stempel der pessimistischen Gemüthsstimmung, die diese Zeit vorzugsweise hervorzurufen geeignet war.

Der erste Dialog, „Die Gewissheiten“, schliesst sich ziemlich nahe an Schopenhauers und Hartmanns Ansichten an. Der Ausgangspunkt des Gesprächs ist Malebranches Lehrsatz, dass Gott nicht durch besondere Willensbestimmungen wirke, — ein Satz, den die Personen des Dialogs durch die experimentale Naturwissenschaft, welche offenbar jede Annahme einer dem Menschen überlegenen Einwirkung des vernünftigen Willens auf unsere Erde widerlegt, bekräftigt finden. Alles sei dort von Ordnung und Harmonie erfüllt; aber in den verschiedenen Naturerscheinungen zeige sich nirgends eine specielle Absicht; alles gehe nach allgemeinen Gesetzen vor sich. Eine Vorsehung, welche besonders auf die tugendhaften Menschen abzielt, gebe es nicht. Die Natur sowohl, wie die Geschichte seien absolut unbarmherzig und unmoralisch. Niemals sei konstatirt worden, dass ein Gebet von der geringsten Wirkung begleitet war, und der sogenannte Gott der Heerschaaren stehe immer auf deren Seite, welche die besten Kanonen und die besten Feldherren haben. Hiermit werde jedoch nicht geleugnet,

dass die Welt einem Endziel zustrebt; aber der grosse Baumeister bei dieser Arbeit sei der Schmerz. Pothos (die Sehnsucht, le désir) sei und bleibe der erstgeborene aller Götter. Nichtsdestoweniger sei jede Sehnsucht eine Illusion; wenn sie gestillt sei, sehe man ihre Leere ein. Solche Illusionen bilden die Religion, die Liebe und das Gefühl für das Wahre und Gute nicht minder, als die niedrigeren, egoistischen Neigungen. Aber obgleich die Natur, „die grosse Egoistin,“ also zugleich uns betrüge und uns einem Zweck opfere, der nicht der unsere ist, sei es doch unmoralisch, gegen die Natur zu revoltiren; wir müssen uns dem Betrug unterwerfen, selbst wenn wir einsehen, dass wir betrogen werden.

In dem zweiten Dialog wird der Zweck näher angegeben, welcher durch die Weltentwickelung realisirt werden soll. Dieser Zweck ist die Hervorbringung der vollkommenen Wissenschaft. Die Kunst, die Schönheit, ja selbst die Tugend werden einst antiquirt werden, aber die Wissenschaft wird immer mehr im Werthe steigen und einst ihre Vollendung erreichen. Ungewiss ist, ob dies auf unserem Planeten geschehen werde; aber unsere Erde ist nur eine verschwindende Grösse in der unendlichen Menge der Welten. Dem Ideal, welches, obgleich noch nicht realisirt, immer vorhanden gewesen und die innere Triebkraft in der Entwickelung ist, wird es also nicht an Mitteln zu seiner Realisation fehlen. Wo und wann diese endlich erreicht werden wird, ist im grossen Ganzen von untergeordneter Bedeutung, wie überhaupt in der Natur wenig oder gar kein Gewicht auf den Individuen liegt. Millionen Individuen leben ein dunkles Leben, damit ein einziges Genie hervorragen kann; so müssen auch unzählige Welten ihr Ziel verfehlen, damit eine einzige dasselbe erreichen könne. Aber unter allen diesen Nieten wird einst das glückliche Loos herausfallen, und dieses einzige Mal wird genügen.

In dem dritten Gespräch, „den Träumen“, wird die Art und Weise der Realisation dieses Ideals näher entwickelt. In jedem Menschen leben Millionen Zellen, deren aller Bewusstsein in ein Totalbewusstsein aufgeht. In derselben Weise zielt die Weltentwickelung dahin, dass das Bewusstsein der einzelnen Menschen nach und nach in ein immer höheres Totalbewusstsein aufgehe. Der Endzweck der Menschheit ist, grosse Männer hervorzubringen, nicht, die Massen aufzuklären. Hieraus folgt, dass nicht

die Demokratie, sondern die unbestrittene Uebermacht der Gelehrten die Zukunft für sich hat. Maschinen werden einst erfunden werden, die so beschaffen sind, dass nur die Gelehrten sie anwenden können; diese werden dann die unbestrittene Macht über die übrigen Menschen besitzen; sie werden in Wirklichkeit das sein, was die Vorstellung des Volkes von Zauberern und Wunderthätern erdichtete. Durch fortgesetzte Anwendung der Wissenschaft auf die Veredlung der bereits vorhandenen Menschenracen und durch das Hervorbringen neuer kann schliesslich ein neues „Asgard“[1]) entstehen, eine Götterwelt, deren Mitglieder bereits durch ihre Organisation den Menschen unendlich überlegen sind, und deren Macht sich über ihren Planeten hinaus auf andere Weltkörper erstreckt.

Doch auch diese Götter sollen dem allgemeinen Gesetz der fortwährenden Entwickelung unterworfen sein und der Herrschaft des Vollkommeneren über das Unvollkommenere unterliegen, bis schliesslich das Bewusstsein Aller in der Welt in ein einziges Totalbewusstsein aufgeht; sei es auch, dass zur Gewinnung dieses Zweckes unsere Erde zerstört werden müsse, wie man einen Erdklumpen zerschlägt, ohne sich um die darin enthaltenen Regenwürmer zu bekümmern. Ein kolossaler Mund wird daher einst die Welt verschlingen. Sich hier über Ungerechtigkeit und Grausamkeit zu beklagen, sei thöricht; verabscheuenswerth sei, ein lebendes Wesen dem Egoismus eines anderen zu opfern, aber es für ein Ziel, das die Natur gewollt hat, zu opfern, das sei gerecht. Die Welt ist nichts anderes, als eine Reihe von Menschenopfern; man mildert sie durch Genügsamkeit und Resignation.

Wenn auf diese Weise einst die ganze Welt in ein einziges bewusstes Wesen aufgeht, dann wird Gott verwirklicht und das Ideal realisirt sein. Und dieser Gott, dieser unendliche Polyp, in welchen alle Wesen, die einmal existirt haben, einverleibt sind, wird dann nicht nur allmächtig, sondern auch allwissend und allgütig sein. Er wird in sich alle vergangenen Geschöpfe im Verhältniss zu ihrer Bedeutung für das Ganze wieder beleben, und in seinem Bewusstsein werden sie unsterblich sein. „Wir armen Opfer mögen uns also trösten; ein Gott bildet sich durch unsere Thränen.“

---

[1]) Asenhof, die Wohnung der Götter. Der Uebers.

Renan verwahrt sich in der Vorrede gegen die Auffassung, dass die in diesem Dialog dargestellten Personen seine eigene Ansicht repräsentiren sollten; die Ueberschriften der beiden letzten Dialoge selbst deuten auch an, dass er für sie keinen Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit macht. Er will sie nur als Gedanken-Fermente betrachtet wissen, die darauf abzielen, eine gewisse Weltanschauung in ihrer äussersten Consequenz auszuführen, um dadurch auf ihre Mängel hinzuweisen. Andererseits kann man jedoch nicht annehmen, dass er gerade diese Ansicht gewählt hätte, wenn er nicht selbst in gewisser Beziehung derselben zuneigte; dass dies auch wirklich der Fall ist, zeigt sich eben aus dem vorhin erwähnten Brief an Berthelot, welcher in demselben Buch, das die Dialoge enthält, wieder abgedruckt worden ist. Solange er nicht selbst angiebt, worin seine eigene Ansicht sich von der in den Dialogen dargestellten unterscheidet, ist er also als Vertreter dieser zu betrachten. Was wieder den Inhalt dieser Ansicht betrifft, so ist vor allem zu bemerken, dass Renans, nicht aus der Metaphysik, sondern aus der Erfahrung entnommenes Argument gegen die Annahme der Wirklichkeit Gottes auf der Voraussetzung beruht, dass Gott in diesem Fall sich durch Erschütterungen der einst festgestellten Naturordnung offenbaren werde, — eine Voraussetzung, die doch keineswegs über jeden Einwand erhaben ist.

Uebrigens findet man leicht eine Uebereinstimmung zwischen Renan und Hartmann in der pessimistischen Auffassung der Welt, in der Bestimmung eines blinden Triebes (le désir) als der innersten Triebkraft der Entwickelung und eines inneren, unbewussten Endzwecks als dieselbe regulirend, sowie in der Hoffnung auf ein schliessliches Aufhören der Welt. In letztgenannter Hinsicht hat jedoch Renan den Vorzug vor Hartmann, dass er ausdrücklich seine Ansicht als einen Traum bezeichnet, das heisst: als ein Phantasiegebilde ohne allen Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit. Noch ein Vorzug Renans ist, dass er die schliessliche Vollendung in das unendliche Bewusstsein verlegt, wogegen Hartmann sie in dem totalen Aufhören des Bewusstseins und in dem Rückfall in die dunkle Nacht findet. Dagegen muss eingeräumt werden, dass Renans „Traum“ noch mehr als der Hartmanns jedes sittlichen Inhalts entbehrt. Freilich bleibt auch bei

Hartmann wenig Platz übrig für ein sittliches Streben; aber der Akt, durch welchen die Welt aufhören soll, ist doch ihm zufolge ein Akt der Selbstentsagung, in welchem die Individuen frei ihren eigenen Willen und ihr Dasein selbst für die Einsicht opfern, dass die Nicht-Existenz der Welt besser als deren Existenz sei.

Bei Renan ist es, trotz allen Eiferns gegen den Egoismus, gleichwohl nur dieser, der die Triebkraft in der Weltentwickelung ausmacht. Die Menge der Menschen hat keine andere Bestimmung, als den wenigen Wissenden und zuletzt dem Einzigen, der einst Alle verschlingen wird, als Material zu dienen. Die Selbstentsagung und Selbstaufopferung, von der hier die Rede sein kann, ist nur die resignirte Unterwerfung unter das Unvermeidliche, die sich bisweilen zur selbstgewählten Märtyrerschaft steigert, wie denn während des Gesprächs die Vermuthung aufgeworfen wird, dass in der Zukunft Enthusiasten der Wissenschaft (natürlicherweise solche, die sie nicht aktiv weiter führen können) dazu kommen werden, sich blumenbekränzt als Opfer für die wissenschaftlichen Vivisektionen anzubieten, — selbstverständlich (nach den hier ausgesprochenen Principien) auf die Gefahr hin, andernfalls mit Gewalt ergriffen zu werden. Man findet nämlich keine Grausamkeit, die sich nicht nach diesen Principien rechtfertigen liesse, wenn sie zu einem Endzweck dienen soll, „den die Natur gewollt hat.“ Die Wissenden selbst sind über alle moralischen Pflichten erhaben; und der phantastische Gott, in welchem schliesslich Alles verschwinden soll, ist nur dadurch von einem Nero oder Robespierre verschieden, dass er mit deren Rücksichtslosigkeit und Unbarmherzigkeit die unendliche Einsicht und Allmacht vereinigt. Seine angebliche Güte scheint unter solchen Umständen sich auf ein leeres Wort zu reduciren, wie auch die angenommene Wiederbelebung der verschwundenen Wesen in erster Linie gerade diejenigen treffen zu sollen scheint, die seine Vorgänger gewesen sind.

Wir haben irgendwo gelesen, dass ein berühmter französischer Schriftsteller wahnsinnig geworden ist infolge der Einbildung, dass er (nach der Darwinschen Transformationslehre) bereits zu Gott transformirt wäre. Ist diese Angabe der Wahrheit entsprechend, so kann die eben erwähnte Einbildung nur als

eine Anticipation dessen angesehen werden, was nach Renans Traum früher oder später doch in Erfüllung gehen würde.

Aber trotz alledem entbehrt Renans Buch doch nicht der Gedanken und Gesichtspunkte, welche es der Aufmerksamkeit verdient machen. Selbst die phantastische Ausführung der Darwinschen Selektionstheorie ist, wenn auch ungeheuerlich doch nicht ohne eine gewisse Genialität. Da übrigens der Verfasser dabei sich ausdrücklich ausserhalb des Gebiets der Wissenschaft stellt, so ist nur zu bemerken, dass, da man nun einmal diese Theorie angenommen hat, es schwer sein dürfte, eine bestimmte Grenze für die Transformation anzugeben. Aber vor allem enthält Renans Traum im Vergleich mit Comtes Lehre einen entschiedenen Fortschritt, zunächst freilich in der Ungereimtheit; aber auch dies ist nicht zu verachten, besonders wenn man Renans Aeusserung in seiner Vorrede: „Das sicherste Mittel, um das Gewicht einer Idee hervorzuheben, ist, dieselbe zu unterdrücken und zu zeigen, was die Welt ohne sie sein würde,“ darauf bezieht.

Renans Theorie über den Egoismus der Natur ist eine treffliche Illustration zu den Versuchen Comtes und anderer Naturalisten, auf der Basis des natürlichen Instinkts eine Moral aufzubauen. Denn der natürliche Instinkt kennt keine moralische Pflicht; er ist selbstsüchtig auch dann, wenn er sich zur Hingebung des Thieres für seine Jungen oder für seine Herde erweitert. Und „die natürliche Auswahl“ beruht gerade auf dem Kampf, in welchem die Stärkeren oder im übrigen am besten Ausgerüsteten siegen. An die Stelle der Neigung, für Andere zu leben, tritt daher bei Renan der Zwang, für sie zu leben, oder vielmehr für sie zu sterben, wenn die Anderen dessen bedürfen. Renans „unendlicher Polyp“, der schliesslich Alles verschlingen soll, ist ein treffender Contrast zu Comtes Grossem Wesen. Renans Traum hat diesem zu einer „objektiven“, selbstbewussten Existenz verholfen, anstatt der blossen „subjektiven“ Existenz (in dem Bewusstsein Anderer), die es bei Comte besass. Dagegen müssen freilich alle anderen Geschöpfe sich damit begnügen, nur subjektiv zu existiren; aber diese Form der Existenz ist bereits nach Comte die einzige, die ihnen nach dem Tode zukommen wird. Um den Contrast vollständig zu machen, wäre nur noch erforderlich, dass „der grosse Polyp“, um in seiner Einsamkeit

die Zeit zu verkürzen, es unternähme, alle die Geschöpfe, die er verschlungen habe, zum Gegenstand religiöser Verehrung zu machen.

Nimmt man dagegen ausschliesslich auf das positive Resultat der Renanschen Schrift für die Wissenschaft Rücksicht, so muss man einräumen, dass dieses sehr gering ist; und dasselbe gilt in höherem oder geringerem Grade von allen den Lehren, die wir hier behandelt haben. Doch kann man auch von diesem Gesichtspunkt aus der neuesten französischen Philosophie nicht alle Verdienste aberkennen. Besonders verdient in dieser Beziehung Birans Hervorheben der Bedeutung der praktischen Wirksamkeit für das Wissen bemerkt zu werden, wie auch Taines scharfsinnige, wenn auch einseitige Analyse der Begriffsentwickelung beim Menschen. Wenn man auch in Frage stellen kann, inwieweit die empirische Psychologie zur Philosophie zu rechnen sein dürfte, so muss man doch einräumen, dass sie jedenfalls als eine Hülfswissenschaft der Philosophie von sehr grosser Bedeutung ist.

Auch für die Metaphysik können die hier behandelten Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie nicht für gänzlich unfruchtbar angesehen werden. Es hat sich immer deutlicher gezeigt, dass keine Wissenschaft, geschweige denn die Philosophie, die metaphysischen Voraussetzungen entbehren kann; die Versuche des Positivismus, alle solche zu entfernen, führt nur zu dem Resultat, dass man statt der wirklichen wissenschaftlichen Metaphysik eine oberflächliche und verkehrte, aber doch immer eine Metaphysik setzt, insoweit gewisse Grundsätze, die nicht aus der Erfahrung bewiesen werden können, dort als allgemeingültige Wahrheiten angenommen werden. In der That zeigt sich auch bei Philosophen, welche von dem empiristischen Standpunkt ausgegangen sind, eine gewisse Annäherung an die Metaphysik und im Zusammenhange damit an eine teleologische Weltbetrachtung und eine Anerkennung der allgemeinen Begriffe als etwas mehr als blosser Hülfsmittel für uns beim Auffassen und Ordnen der Erscheinungen. Hiermit ist in der That eine Richtung eingeschlagen, welche, folgerichtig ausgeführt, mit dem Idealismus schliessen muss. Andererseits tritt bei den Anhängern der idealistischen und spiritualistischen Richtung nicht weniger in Frankreich als in Deutschland immer klarer die Einsicht hervor, dass die Philosophie nicht, ohne zu verdorren, den lebendigen

Zusammenhang und die Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften entbehren kann. Dass in dieser Wechselwirkung und durch dieselbe der Geist immer mehr als Wesen und Princip des Daseins aufgefasst werde, ist also das Ziel, in dem die verschiedenen Richtungen, wenn auch zum Theil unbewusst und auf vielfältigen Umwegen, doch zuletzt sich vereinigen.

Druck von W. & S. Loewenthal, Berlin C., Grünstr. 4.

Die

Zukunft Deutschlands.

Von

Johannes Flach.

Inhalt:

1. Chauvinistische Erscheinungen in Politik und Cultur.
2. Chauvinismus der Sprachreinigung.
3. Excentrische Erscheinungen in Aufwand, Luxus und Mode.
4. Veränderte Verhältnisse im gesellschaftlichen Leben.
5. Veränderte Beurtheilung der Leistungen (Streberthum).
6. Nationale Aufgaben Deutschlands im zwanzigsten Jahrhundert.

Leipzig.
Verlag von Carl Reißner.
1888.

Es versteht sich von selbst, daß in den Organen dieser nationalen Hetzpartei die freisinnige Partei in Norddeutschland für reichsfeindlich erklärt und „Berliner Tageblatt“ und „Vossische Zeitung“ ziemlich in denselben Topf geworfen wurden wie die „Freiheit“ von Most. Jene Bewegung erinnert in ihrer Unklarheit und Kritiklosigkeit, mit welcher sie das selbstständige Nachdenken und Urtheilen über die politischen Vorlagen in die Acht erklärte, lebhaft an einen heute lebenden deutschen Fürsten, der, wie man sagt, seine Unterthanen eintheilt in Loyalisten und Anarchisten (oder Nihilisten): die ersteren lesen die „Kreuz-Zeitung“ oder den „Reichsboten“, die anderen die „National-Zeitung“, „Vossische Zeitung“, „Tageblatt“ und andere in seinen Augen nihilistische Zeitungen.

Den Brennpunkt dieser neuen Bewegung freilich bildete, wie offen bekannt werden muß, der Enthusiasmus für unseren großen Kanzler, der ja damals in peripherischen Kreisen von dem Berliner Centrum aus dauernd zunahm. Es gab keine Idee des großen Staatsmannes, die nicht hier sofort die heftigsten Vertheidiger fand und zum Eigenthum der deutschen Partei gemacht wurde. Tabaksmonopol, Zollgesetzgebung, Colonialpolitik, Dampfersubvention fanden hier zuerst die begeisterten Anhänger, und die Bewegung pflanzte sich nach Mitteldeutschland fort, wo besonders auch sächsische und thüringische Städte mit Eifer den neuen Plänen zustimmten, Beiträge und Sammlungen veranstalteten und lebhaftes Interesse an dem bald darauf gegründeten Colonialverein nahmen. Der schwäbische Wirth zum „rothen Ochsen“ oder zum „blauen Kalb“ trat in seinen Versammlungen auf und hielt begeisterte Reden über Angra Pequena und Kamerun, trotzdem er noch niemals ein Schiff oder gar das Meer gesehen hatte, und man ereiferte sich für das Tabaksmonopol, obwohl alle Straßburger Cigarren die Festsäle verpesteten. Mit Verachtung gestraft, verfolgt und begeifert wurden diejenigen, welche nicht zu derselben Begeisterung für das Meer und die Monopolcigarre sich emporschwangen. Also auch hier konnte man bemerken, daß der Scepticismus, mit welchem der Anwohner unserer Seeküste und der Bewohner der großen Culturstädte Norddeutschlands diesen Fragen gegenüberstand, auf dem Wege nach dem sonnigen Süden und den rebenbedeckten Ufern des Rheins und des Neckars sich in Wohlgefallen, d. h. in unbedingte Zustimmung, verwandelt hatte, trotzdem selbstverständlich diejenigen Herren, welche dort feurige Reden dafür hielten, von den einzelnen Fragen sprachen, wie das Kind vom Himmel. Aber vielleicht ist dieses kindliche und blinde Vertrauen für den Ausbau des deutschen Reiches günstiger gewesen, als die norddeutsche Hyperkritik.

Im Mittelpunkt dieser nationalen, aber leidenschaftlichen Parteibildung, welche zuerst von allen deutschen Parteien das Motto „Bismarck sans phrase“ verdiente, stand Württemberg, wenn auch die Hauptbeschlüsse und Versammlungen außerhalb seines zu entfernt gelegenen Gebietes stattfanden, wie in Heidelberg, Neustadt u. a. Und hier in Württemberg, wo die Masse ganz anders nachdrücken konnte, als in dem halbkatholischen Baden und in der kleinen bayrischen Pfalz, waren es einerseits die Parteihäupter in Stuttgart, welche die inneren Angelegenheiten der Partei regelten, andererseits einige preußische und süddeutsche Professoren, welche die Vertretung nach außen hin und die Behandlung der Parteiangelegenheiten in der damals noch sogenannten nationalliberalen Presse Mittel- und Norddeutschlands übernommen hatten, was freilich recht oft den nöthigen Takt fehlen ließ. Der Haß gegen die unpatriotische, demokratische und partikularistische Volkspartei verschärfte den Gegensatz von Tage zu

wodurch Württemberg in Gefahr gerieth, seine königlich württembergischen Postmarken zu verlieren.

Freilich dürfen wir nicht verkennen, daß, wo der Süddeutsche Begeisterung gewonnen hat, diese zu ganz anderen Flammen angefacht wird, als bei dem kühleren Norddeutschen, schon weil die Kritik weniger scharf ist, und Kenntnisse und Uebersicht geringer sind, als beim Norddeutschen, mit einem Wort ganz schranken- und bedingungslos wird. Dies gilt aber in erster Linie von der Politik. Der Norddeutsche ist schon als Mitglied einer größeren staatlichen Gemeinschaft politisch durchgereifter, als der Süddeutsche, der in einfacher Formel entweder begeisterter Anhänger Preußens ist, oder leidenschaftlicher Gegner. Mittelwege kommen nicht vor. Aus diesem Grunde giebt es auch in Süddeutschland kein hervorragendes politisches Organ, denn der „Schwäbische Merkur" macht nicht in Politik, sondern in Gesinnung, und der politische Standpunkt der „Münchener Allgemeinen Zeitung" ist dauernden Schwankungen unterworfen.

Nun hat die Begeisterung für Bismarck gerade in Württemberg den höchsten Grad erreicht, und für den reichstreuen Schwaben ist Bismarck und Deutschland identisch, antibismarckisch gleichbedeutend mit antinational, undeutsch, verrätherisch, socialdemokratisch, anarchistisch u. s. w. Was Wunder, daß auch die Vorlagen, die der Reichskanzler dem Reichstag machte, ausschließlich für national, deutsch, patriotisch gehalten und alle gebrandmarkt wurden, die diesen Vorlagen ihre Zustimmung versagten? Wohlverstanden, wir sprechen nicht von der Zustimmung, sondern von den Motiven der Zustimmung, die eben im Süden andere waren als im Norden.

Aber diese gegen Ende der siebziger Jahre aufkommende rückhaltlose Bewegung schlug noch tiefere Wurzeln: „Die Jugend

muß unser sein, und wem die Jugend gehört, der ist Sieger," wurde jetzt die Losung. Es fand sich die Jugend, welche feurig und kritiklos in dieses patriotische Bad hineinsprang, um die Gluth zu kühlen, von der sie verzehrt wurde, — es fanden sich die Geistlichen und Professoren, welche das Ungestüm der Jugend entfesselten und sie zu Thorheiten hinrissen. Besonders ist es eine Erscheinung, welche durch das neu entstandene Nationalbewußtsein und die Aufgeregtheit der akademischen Jugend theils gezeitigt, theils gefördert wurde — der Verein deutscher Studenten.

Vergegenwärtigen wir uns die Richtung dieses Vereins, der heute sogar in den „Akademischen Blättern" eine Art Vereinsorgan besitzt, welches die nationale Gesinnung unter den Studirenden allein gepachtet zu haben glaubt, so ist bekannt, daß derselbe sofort eine antisemitische Stellung annahm, die auch auf andere Verbindungen übertragen wurde, ganz besonders bei den Burschenschaften Wiens Eingang fand, die mit den Stimmführern der deutschen Partei daselbst die schroffsten Antisemiten wurden und zu Ausschreitungen geneigt waren, die in der allerjüngsten Zeit durch die verdiente Bestrafung des Ritters v. Schönerer ihren vorläufigen Abschluß erhielten. Nun soll die Frage nach der Berechtigung des Antisemitismus hier nicht erörtert werden. Wir gestehen zu, daß diesem oder jenem unangenehm sein kann, wenn hier und dort jüdische Assessoren oder Amtsrichter in größerer Zahl thätig sind, was ja vorzugsweise von Berlin gelten mag, vielleicht auch von Posen, anderen ebenso die Menge der jüdischen Advokaten in größeren Städten, noch anderen vielleicht mit größerem Rechte die Anzahl der jüdischen Professoren, welche bereits vollständige Fakultäten mit Beschlag gelegt haben, anderen den Weg versperren, bekanntlich stets Glaubensgenossen nach sich ziehen, und wie manche glauben, — wir nicht — das Strebe-

rische, Feilschende, Geschäftsmäßige in die akademischen Stellungen hineingebracht haben.

Aber mit welchem Recht durften wir deswegen in einem kultivirten Staat einen Krieg gegen das Judenthum inscениren? Vollends was haben unreife Jünglinge, die noch keine Lebenserfahrung besitzen und doch zweifellos durch Juden noch keinen Schaden in ihrem Leben erlitten haben, für ein Recht, sich an einer solchen Bewegung zu betheiligen? Und wie hirnlos war es, einen solchen Sturm zu übertragen auf Länder und Hochschulen, die gar keine Juden hatten? Die unschuldigen Gemüther mit dem Gift des Judenhasses zu verderben? War es hier nicht die Lust am Krieg oder am Skandal allein? Oder glaubte man dadurch bei der Regierung gut angeschrieben zu werden? Und doch hatte Kaiser Friedrich jene Judenhetze eine Schmach für Deutschland genannt! Staatsrechtlich wird aber niemals in Abrede gestellt werden können, daß die Juden in Deutschland deutsche Staatsangehörige sind: es war demgemäß ein Verbrechen, zum Kampf gegen sie aufzureizen. Was würde der Staat gesagt haben, wenn die Hunderte von unbesoldeten Assessoren sich zusammengeschaart und gerufen hätten: „Weg mit den alten Landgerichtsräthen, die uns die Carriere versperren! Sie taugen nichts mehr, wissen nichts von dem heutigen Recht! Hinaus mit ihnen zum Tempel!“ Oder wenn die Hunderte von Privatdocenten einen Kampf gegen die unfähigen und altersschwachen Ordinarien eröffnen wollten, durch welche sie zum Leiden, Hungern und Warten verurtheilt sind? Ein anderes Motiv als das der Unbequemlichkeit hatte die Judenverfolgung auch nicht, und was man sonst der Menge einreden wollte, beruhte größtentheils auf Irrthümern und Entstellungen, welche zu widerlegen nicht Aufgabe dieser Zeilen sein soll.

Die antisemitische Bewegung in Deutschland konnte, wenn es überhaupt möglich war, einen geringen Erfolg aufzuweisen, nur dann etwas erreichen, wenn sie von reifen, leidenschaftslosen und vorurtheilsfreien Männern angeregt und ausgefochten wäre, wie im Anfange beispielsweise auch Theodor Mommsen sich betheiligt hatte, und nicht zu unreifen Studenten, Proletariern und Mordbrennern ihre Zuflucht genommen hätte. So wurde sie künstlich zu einer erschreckenden Flamme angeblasen, die aus Mangel an Nahrungsstoff und durch fehlerhafte Leitung bald unschädlich in sich zusammensank, um einem unbeachteten Glimmen im abgekühlten Aschenhaufen Platz zu machen. Wie sie stattfand, war sie eine Schmach für Deutschland.

Nun aber betrachten wir die positiven Wirkungen dieser antisemitischen Hetze. Die unbedeutenden Wortführer sind überall durch diese ungesunde Bewegung in den Vordergrund geschoben und haben sich breit gemacht. Ebenso haben sich eitle Professoren dazu hergegeben, die Verhetzung zu vervollständigen. Fast überall, wo ein antisemitischer Verein sich eingenistet hat, ist Streit und Zwist die unmittelbare Folge gewesen, die, wie bekannt, zu verschiedenen, sehr bedauerlichen und verhängnißvollen Pistolenduellen geführt haben. Ueberall ist dort die Studentenschaft, die an und für sich schon an allen deutschen Universitäten durch Corps und Burschenschaften gespalten und uneins genug ist, in zwei neue feindliche Lager zerrissen worden, die sich gegenseitig bekämpfen und beschmutzen und ihren Haß in das spätere Leben hineintragen. Ja selbst Professorenkreise sind durch die Leidenschaft der Theilnahme und des Hasses auseinander gezerrt worden. Wäre es nicht wirklich zweckmäßig, derartige, den studentischen Geist verunzierende Auswüchse seitens der Regierungen bei Zeiten zu beschneiden, bevor sie, wie in Rußland, größeren Schaden

erzeugte Weltsprache Volapük, die auch bereits auf absteigender Bahn begriffen ist, um anderen Narrheiten Platz zu machen; so endlich der Deutsche Sprachreinigungs- oder kurz gesagt Sprachverein.

Der Kampf, den dieser Verein gegen die Fremdwörter eröffnete, erinnert leider zu sehr an Don Quixote und die Windmühlen, als daß er ganz ernsthaft genommen werden könnte; denn die deutsche Schriftstellerwelt wird sich dadurch schwerlich rühren lassen. Aber er war bezeichnend für die deutsche Kritiklosigkeit und Bewegungsfähigkeit, wenn einmal der Stein in's Rollen gekommen ist. Es ist wieder einmal ein echt deutsches Stück! Nachdem die deutsche Nation durch die französischen Ehebruchsdramen hinreichend inficirt ist, nachdem Theater gegründet worden sind, um französische Sittengeschichte unter unseren Frauen und Töchtern zu verbreiten, nachdem die Ehemänner gestattet haben, daß unsere Frauen zu blinden Narren der französischen Grisettenmode geworden sind, nachdem auch die ganze Entwickelung und der ganze Geschmack in Deutschland hindrängt auf jene oberflächliche Aeußerlichkeit, durch welche Frankreich die Führung auf den Gebieten der Kunst und Literatur für immer verloren hat, da beginnt man die Fremdwörter aus der deutschen Sprache herauszuprügeln. Vergebens erhoben Männer ihre Stimme, wie Gustav Rümelin, der Kanzler von Tübingen, in seiner bekannten ruhigen, nüchternen, aber zwingenden Weise, Otto Gildemeister, Hermann Grimm und Hans Delbrück, Männer, deren Namen ebenso klangvoll in Deutschland sind, wie ihr Styl und ihre Darstellung bekannt und anerkannt — der Sprachverein ging immer weiter vor und schwang die Kriegerlanze mit lustigem Eifer weiter. Ohne uns mit der materiellen Frage der Fremdwörter weiter zu befassen, die unserer Ansicht nach von Rümelin

erschöpfend behandelt ist*), wollen wir hier nur die principielle Seite der Sache in's Auge fassen. Die Prüfung aber nach dieser Richtung wird sich auf zwei Punkte zu richten haben, erstens auf die Berechtigung der Fremdwörter überhaupt und zweitens auf die Berechtigung der puristischen Bestrebungen jener Gesellschaft.

Die Kultursprachen des Altertums sind ohne Fremdwörter nicht ausgekommen. Die griechische Sprache hat nicht nur eine Menge semitischer Elemente aufgenommen, die sie vermuthlich im Verkehr mit den seefahrenden Phöniziern kennen gelernt hatte, sondern ganz besonders auch viele vorderasiatische, die zur persisch-phrygisch-thrakischen Gruppe gehören. Die Anzahl dieser Fremdwörter ist uns ungefähr bekannt, und hervorragende Gelehrte haben sie gesammelt und wissenschaftlich erörtert. Man wird erstaunen, daß das Volk der Griechen, das in der Musik zuerst Bedeutendes geleistet und den bedeutendsten Musiktheoretiker des Alterthums, Aristoxenos, hervorgebracht hat, fast die Gesammtzahl seiner Ausdrücke für Blas- und Saiteninstrumente von den orientalischen Sprachen entlehnt hat. Man halte das nicht für Armuth, sondern für Reichthum. Als Griechenland mit Asien in culturelle Berührung trat, kannte es noch keine Flötenmusik (abgesehen von einer Art Hirtenschalmei), die besonders in Phrygien zu Hause war, und nur ein sehr einfaches Saiteninstrument, die Lyra. Mit dem außerordentlichen Adaptationsvermögen, das die Griechen besaßen, übernahmen sie mit allen musikalischen Instrumenten des Orients, die sie sehr bald einer großen Vervollkommnung entgegenführten, auch deren Namen und behielten sie bis in die spätesten Zeiten bei. In ähnlicher Weise übernahmen sie von den Persern und besonders von den kriegerischen Thrakern

*) Ebenso urtheilt Bruno Gebhardt in der „National-Zeitung" vom 13. Mai 1887.

Collier, Bracelet, Calcul, extendiren" werden ebenso entbehrlich sein, wie „veritable, fatiguiren, ennuyiren", während „Extremität, Receptivität, Experiment, Sottise, majorisiren" und andere technische Ausdrücke unseres wissenschaftlichen Lebens schwerlich entbehrt werden können. Es wird immerhin ein bedeutender Schatz von Fremdwörtern übrig bleiben — Rümelin hat ihn, ob mit Recht, bleibe hier unerörtert, auf 5000 berechnet — den wir als gute Hausväter, ohne unseren Gedanken Gewalt anzuthun oder unserer Sprache die Deutlichkeit und die logische Präcision zu nehmen, nicht werden aufgeben können.

Wer aber soll im deutschen Gerichtshof sitzen, der die Ausmerzung der verpönten Fremdwörter vorzunehmen hat? In Frankreich ist es bekanntlich die Pariser Academie, welche für die Aufrechterhaltung der Reinheit und Richtigschreibung der Sprache zu sorgen hat. Eine solche kaiserliche Academie zur Reinhaltung der deutschen Sprache hat einmal du Bois-Reymond für wünschenswerth erklärt. Da nun bei uns die gelehrten Academien mit der Muttersprache sich nicht zu beschäftigen pflegen, weit mehr mit Polynesien und dem Südpol, so hat sich jener Areopag aufgethan, der sich „Deutscher Sprachverein" nennt, dessen Absichten ja in der Idee zu billigen sind, wenn auch seine Mittel verfehlte sind.

Einen Vorgänger hatte derselbe wohl an den puristischen Correctoren einiger Leipziger Journale. Dort herrschte der heilig gesprochene Correctorstil, in welchem die logischen Ausdrücke „positiv" und „negativ" ebenso verboten sind, wie ein ausgelassenes „worden" bestraft wird, eine fremde Endung mit deutschen Höschen bekleidet wird. Vielleicht ist auch einer der Hauptsitze des „Deutschen Sprachvereins" unter den Puristen Leipzigs, welches gleichsam die nationale Warte Mitteldeutschlands ist, die oftmals schon ihre lautere Gesinnung und ihren

Patriotismus, freilich nicht viel seltener auch ihre Leidenschaftlichkeit gezeigt hat. Diese journalistischen Correctoren, wohl gewöhnlich ältere Studenten oder verunglückte Lehrer, führten also einen Einheitsstyl und eine Einheitssprache durch, indem sie ihre Autoren, gleichwohl ob sie Candidaten oder berühmte Professoren waren, flottweg corrigirten nach einem seligmachenden Schema, welches ihnen in der Redactionswerkstatt mitgetheilt wurde, ohne nur einen Augenblick darüber nachzudenken, wie unerhört rücksichtslos es gegen einen angesehenen Schriftsteller, und wie gräßlich langweilig es für den aufmerksamen Leser ist, wenn jeder Aufsatz eines Journals mit der Redactionsscheere beschnitten und purificirt worden ist. Denn Niemand wird doch leugnen können, daß der Styl eben im Menschen ist, vorausgesetzt natürlich, daß wir nur berufsmäßige Schriftsteller und keine Dilettanten im Auge haben, und daß, wenn gerade keine allgemein anerkannten Schnitzer vorkommen (und wir gestehen gleich zu, daß viele Professoren, besonders der naturwissenschaftlichen Facultäten, in grausamer Weise die deutsche Sprache mißhandeln), der individuelle Styl aufrecht erhalten werden muß, damit an ihm der Mann ebenso erkannt wird, wie der Styl nach dem Mann. Ein berühmter Schriftsteller wettete einmal, bei jedem der hervorragenden deutschen Prosaisten nach der Lectüre von drei Sätzen erkennen zu wollen, von welchem Schriftsteller sie herrührten. Eine solche Wette würde bei den in der bezeichneten Weise castrirten Journalen von Leipzig nicht möglich sein. An dem Fanatismus jener Inquisitoren würde der Styl von Theodor Mommsen und Treitschke ebenso elend Schiffbruch leiden, wie der von du Bois-Reymond, Rümelin, Vischer, der Novellenstyl von Paul Heyse, Keller und Anderer, vorausgesetzt natürlich, daß diese Herren mit der Castrirung der Redaction einverstanden wären. Und wenn

David Strauß gezwungen gewesen wäre, seine Biographien in derartigen Journalen zu veröffentlichen, so wäre sein „Voltaire“ nicht das stylistische Meisterwerk geworden, das er ist.

Nun trat der „Deutsche Sprachverein“ die würdige Erbschaft dieser Chauvinisten an. Sehen wir uns die Mitgliederliste dieses Sprachvereins in einer Provinzialstadt an, in welchem gewöhnlich der Gymnasialdirector oder ein Consistorialrath an der Spitze steht, so ist Einer darin wie der Andere in der schriftstellerischen Welt völlig unbekannt. Denn ein Lehrer, der das Oberlehrerexamen gemacht hat, ist deßhalb noch lange nicht die Autorität, welche einem anerkannten Schriftsteller Gesetze vorschreiben darf. Soweit also sind wir mit dem sich überall aufblähenden Dilettantismus in Deutschland gekommen! Er macht nicht mehr lyrische Gedichte, schreibt nicht mehr Romane, giebt nicht mehr Bismarck Rathschläge in der auswärtigen Politik und Moltken in der Kriegslehre, sondern er schreibt den Schriftstellern vor, wie sie Deutsch zu schreiben haben! Selbst ein Mann, wie Daniel Sanders, giebt sich dazu her, solchen Terrorismus auszuüben. Und dazu bieten außerdem unklare Germanisten ihre Hand! Nein, gegen solchen Unfug muß die gesammte Schriftstellerwelt Deutschlands Front machen! Sonst kommen wir zu den Verhältnissen der Schweizer Cantönlis, wo die Schuhmacher des Magistrats über die einzuführenden Lehrbücher und Schriftsteller zu Gericht sitzen.

Es steht fest, daß, wenn in Frankreich die gleiche Anregung des dilettantischen Sprachvereins auftauchen würde, welcher die Fremdwörter auszustoßen beabsichtigte, wir die Franzosen für ungewöhnlich kindisch und — chauvinistisch erklären würden. Aber in Frankreich wie überhaupt in irgend einem anderen Culturland Europas (Rußland selbstverständlich ausgenommen) ist

eine derartige Bewegung nicht denkbar, weil dem Franzosen in solchen Fragen meistens die durch individuelles Sichgehenlassen erzeugte Selbstüberschätzung fehlt, welche das charakteristische Merkmal des deutschen Dilettantismus ist, und weil der Franzose eine viel zu große Ehrfurcht vor seinen literarischen Größen besitzt, als daß er sie zum Opfer von Schulmeistern degradiren würde. Der Deutsche besitzt diese Ehrfurcht nicht und kennt auch seine litterarischen Größen nicht. Wir würden ruhig die Wette eingehen, daß ein großer Theil der Mitglieder des „Deutschen Sprachvereins“ nicht einmal weiß, wer die besten der lebenden Stylisten sind, und Nichts von ihnen gelesen hat. Aber Ebers werden die Meisten kennen, die Marlitt auch, Samarow selbstverständlich; sie werden glauben, daß dasjenige unübertrefflich sei, was sie zum Frühstück in der „Gartenlaube“ oder in „Ueber Land und Meer“ zu lesen pflegen.

Die, wenn keine Einrichtung einer Academie getroffen wird, durch Nichts aufzuhaltende Verderbniß der deutschen Sprache liegt nicht, wie vereinzelte puristische Fanatiker uns glauben machen wollen, an unserer Gelehrtenwelt — wiewohl auch hier durch das massenhafte Produciren und besonders durch die Ueberhandnahme ganz einseitig auf ein kleines Fach eingeschulter und in allen übrigen Fragen ungebildeter Professoren der Styl immer salopper und die Sprache immer fehlerhafter wird — sondern an unserer Journalistik. Gebt Deutschland bessere Zeitungen, bessere Redacteure, die etwas Ernsthaftes gelernt haben — was heute nur von einigen Redacteuren der größten Blätter gesagt werden kann — bessere Berichterstatter und Correspondenten, so wird nicht jenes elende Zeitungsdeutsch den heutigen Markt beherrschen und die Sprache beflecken, welches die große Menge, für welche das Gedruckte nach Form und Inhalt das Maß-

großen Oper nicht denkbar ist. Fürwahr, es ist ein Wagestück, das nur der Sattelfeste und Unbezwingbare riskiren darf, aus der Hand des besiegten Feindes gerade dasjenige zu adoptiren, wodurch dessen moralischer Niedergang mit erzeugt worden ist. Eher sollte man meinen, daß der stolze Sieger sich ablehnend verhalten und nach dem siegreichen Krieg seine bewährte Eigenart noch mehr pflegen und in den Vordergrund schieben würde, statt die Fehler des Gegners anzunehmen. Man wird aber nicht leugnen können, daß ein Ehebruchsdrama die Sitten verdirbt, die Operette die Oper und der Aufwand der Decorationen den guten Geschmack. Berlin ist in Deutschland Vermittlerin in der französischen Richtung geworden, und die Thatsache ist festgestellt worden, daß Zola's Romane in deutscher Uebersetzung mehr gelesen worden sind, als die Originale in Frankreich.

Ja man liest mit Staunen von dem neubegründeten Lessingtheater, in welchem Stücke von Alexander Dumas, Sardou, Octave Feuillet, Pailleron u. a. zur Aufführung gelangen sollen. Noch vor wenigen Jahrzehnten wäre dies ebenso unmöglich gewesen, wie ein Cultus der Ibsen'schen Muse des Pessimismus, der Hysterie, der vererbten Epilepsie und der Syphilis.*) Damit

*) Ein Gegenbild zu diesen kosmopolitischen Handlungen, deren Kulminationspunkt war, daß vor ganz kurzer Zeit an einem Tage in jedem Berliner Theater bis zum Königl. Schauspielhaus hinauf ein französisches Drama gespielt wurde, bildet die bei Beginn der Regierung Kaiser Friedrich's aufgeführte Engländerhetze, die für alle Denkenden das traurige Symptom eines merkwürdigen Verfalls von Nationalgefühl und Größenbewußtsein darbot. Eine so kleinliche Eifersucht, die sich bis auf das Herabziehen eines englischen Handwerkers erstreckte, ist nicht das Zeichen von Größe, sondern von Schwäche. Dies ganze Gebahren einer Hetzpresse stand im schroffen Gegensatz zu der früheren Höhe deutschnationaler Auffassung. Und es war um so bedauerlicher, daß gerade diejenigen Elemente die Hetze aufführten, welche sich sonst mit ihrem Patriotismus und ihrer nationalen Gesinnung zu brüsten pflegen.

fangen wir an, dem spartanischen König Lysander nachzuahmen, der von den besiegten Persern diejenige Beute in seine Heimath brachte, durch welche die Perser dem Untergang anheimgefallen waren und womit er sein eigenes Vaterland sehr rasch dem Ruine entgegenführte —, das Gold. Und doch ist in Betreff dieses deutschen Theaterwesens schon ein Warner aufgetreten, dessen Name in Deutschland großes Ansehen genießt, der berühmte culturhistorische Professor Riehl. Er hat in einem bekannten Vortrage auf die Gefahren hingewiesen, welche in der fortdauernden Steigerung der scenischen Ansprüche liegen, und gezeigt, wie dabei der Werth der Dichtung allmählich verloren und vom Publikum außer Acht gelassen werden muß. Andere haben auf die Bedenklichkeiten der französischen Geschmacksrichtung aufmerksam gemacht, durch welche deutsche Zucht, Sitte und Ehrbarkeit allmählich untergraben würden. Alles war ohne Erfolg. Wir treiben in dieser Beziehung mit vollen Segeln den französischen Verhältnissen entgegen, und nach fünfzig Jahren, wenn keine Aenderung eintritt, werden Berlin und Paris in dieser Hinsicht kaum noch etwas Verschiedenes haben. Vielleicht wird man später einmal zur Einsicht kommen, daß es besser gewesen wäre, sich der französischen Einrichtungen mit Gewalt zu erwehren.

Aber von Frankreich haben wir noch ein Danaergeschenk bekommen, welches in Deutschlands Familien schon viel Thränen und Verdrießlichkeiten hervorgerufen hat — die Mode der Damenwelt, die sich allmählich jedes nationalen Bewußtseins und jedes Anstandes entäußert hat. Vergeblich ist der Widerstand gewesen, den einzelne Familienväter dem Unwesen entgegengesetzt haben, vergeblich auch die Bestrebungen einzelner kleiner Frauenvereine, „Einfachheitsvereine" genannt, welche sich gelobten, niemals nach französischer Mode gekleidet gehen zu wollen: Keinem

gelang es, den reißenden Strom der Modenarrheit aufzuhalten. Ja, sogar ein Mann, wie der berühmte schwäbische Aesthetiker F. Vischer, dessen Tod wir vor Kurzem beklagt haben, erhob vor mehreren Jahren in schwäbisch kräftiger Art in einigen Artikeln von „Nord und Süd“ seine warnende Stimme, um die deutschen Frauen und selbstverständlich auch deren Männer von den Thorheiten der französischen Mode abzubringen. Ist man ihm gefolgt? In keiner Weise. Seine Worte verhallten machtlos, und die weibliche Eitelkeit in Deutschland siegte ebenso über die Vernunftpredigt des Philosophen, wie über die Mahnungen und die Sparsamkeit der Ehemänner. Es ist charakteristisch für Deutschland, daß es auf die Worte seiner großen Männer nichts giebt. Erst nachdem die Aufsätze von Vischer veröffentlicht waren, wurde sogar der Modenarrheit in Deutschland die Krone aufgesetzt, indem die deutsche Frau und Jungfrau die schöne Gestalt, welche ihr die Mutter Natur gegeben hat, nach dem Beispiel der Pariser Loretten durch einen ekelhaften Höcker entstellte, welcher beim Anblick einer deutschen Frau und eines deutschen Mädchens gegenwärtig auf den Körpertheil am meisten die Aufmerksamkeit hinlenkt, den sonst die weibliche Schamhaftigkeit den Blicken unbefugter Neugieriger, besonders des andern Geschlechts, am meisten zu entziehen versucht, weil er an diejenige Beschäftigung erinnert, welche auch bei dem schönsten und vollkommensten Wesen keinen Zuschauer verträgt. Selbst bei Aphrodite wird sich zu jenem Geschäft schwerlich eine Anzahl Zeugen freiwillig herangedrängt haben.

Ganz anders ist Amerika, das Land der Zukunft, vorgegangen, welches sich seit 1880 von den französischen Moden losgesagt hat, indem es das an das antike Frauengewand, als an das Ideal weiblicher Kleidung, erinnernde Prinzeßkleid ein-

führte. Selbst in Wien bereitet sich gegenwärtig eine lebhafte Bewegung gegen die französische Mode vor, welche in ähnlicher Weise, wie in Amerika, zur einfachen Antike zurückzukehren bestrebt ist. Neuerdings verlautet sogar, daß die an das Alterthum erinnernden, sehr bequemen und kleidsamen japanischen Costüme, die bei uns besonders durch die Aufführungen des „Mikado“ populär geworden sind, in Wien Verbreitung gefunden haben!

Endlich ist in diesem Jahre auch die Hauptstadt des deutschen Reiches nachgefolgt, und wir wollen die Hoffnung aussprechen, daß die dort angefachte nationale Bewegung auf dem Gebiete der Moden von Bestand bleiben möchte. Ganz besonders reinigend wird hier die berühmte Einfachheit unserer erhabenen Kaiserin Victoria wirken.

langt Opfer und erkennt nur den an, der Opfer bringt. Man sagt daher: Herr A. gehört nicht zur Gesellschaft, oder: Herr B. steht mitten in der Gesellschaft.

Seit jener Zeit haben sich in Deutschland die Unterschiede der guten oder nicht guten Gesellschaft in bedenklicher Weise verwischt. Die zwei Klassen, welche heute unterschieden werden, haben mit den Unterschieden der alten Klassen gar nichts mehr zu thun: sie sind characterisirt durch die Fähigkeit oder Unfähigkeit, Gesellschaften zu geben, indem die einen solche geben und demgemäß auch annehmen, die andern solche nicht geben und entsprechend nicht mit Einladungen versehen werden. Der Grundzug dieser neuen Gesellschaftsbildung ist also zunächst ein timokratischer: wer Geld genug hat, gehört zur guten Gesellschaft, vorausgesetzt, daß er will; wer keins hat, gehört nicht dazu. Die Bildung des Einzelnen spielt bei einer solchen Zusammensetzung der Gesellschaft keine Rolle mehr, denn es können die klügsten Männer von der Gesellschaft ausgeschlossen sein, und Tröpfe, ja sogar Spitzbuben, welche die frühere Gesellschaft von sich gewiesen hätte, die aber jetzt durch Speculation oder Lotterie zu Vermögen gekommen sind, können den Mittelpunkt der heutigen Gesellschaft bilden.

Es sollte kaum nöthig sein, auf die großen Gefahren aufmerksam zu machen, welche diese neue Zusammensetzung der Gesellschaft in Deutschland im Gefolge hat. Schon die kleine Kluft, die sofort unter denselben Berufsgenossen mit Nothwendigkeit entstehen muß, darf die größten Bedenken erregen. Der Beamte, welcher kinderlos ist, wird mit seinem Gehalt, das überall in den letzten Jahren eine erfreuliche Aufbesserung erhalten hat, einen gewissen Grad von Geselligkeit ausüben können, und demgemäß ohne weiteres der Gesellschaft angehören. Der Beamte

aber, welcher eine große Familie hat, wird zur Pflege der Geselligkeit auch nicht das Geringste übrig haben und auf diese Weise völlig mit Unrecht und widersinnig auf eine tiefere gesellschaftliche Stufe herabgestoßen werden. Ist es nun nicht eine traurige Wendung der Zeitverhältnisse, daß Derjenige, welcher dem Staat durch seinen Kindersegen die größten Vortheile bringt und sein ganzes Geld für die Erziehung und Ausbildung seiner Kinder verwenden muß, von der Gesellschaft geringer geschätzt wird, als Jener, der das, was ihm von seinen Einnahmen übrig bleibt, in Gastereien aufgehen läßt? Daß in derselben Gesellschaft ein Parvenü den Ton angeben kann, der außer seinen Geldsäcken nur noch über einen hervorragenden Grad von Einfältigkeit gebietet? Muß nicht der Einzelne, der unter diesem Druck zu leiden hat, eine dauernde Mißstimmung gegen die socialen Verhältnisse bekommen, welche bei schwächer gearteten und entwickelten Naturen leicht zu einer ungesunden politischen Richtung sich entwickeln kann?

Aber ein zweiter Mißstand ist in seinen Folgen weit bedenklicher und gefährdet das allgemeine Wohl weit mehr. Wenn einmal die Gesellschaft so beschaffen ist, daß nur Derjenige für voll angesehen wird, welcher sich der Gesellschaft widmet und die von ihr verlangten Opfer willig übernimmt, so wird zunächst die Frau des Hauses das Bedürfniß empfinden, auch dieser Gesellschaft anzugehören, und wird es nur ungern ertragen, wenn ihr Mann, dem sie dieselben Gaben und denselben Rang zusprechen muß, wie den andern, sich geflissentlich von dem gesellschaftlichen Leben ausschließt. Eitelkeit ist ja der Hauptfehler der Frauen, und Eitelkeit gerade wird am meisten jenes Verlangen steigern helfen. Ist die Frau verständig und versteht sie ordentlich zu wirthschaften und Haus zu halten, so wird es ihr

Diese äußere Kraft des deutschen Reiches wird nämlich nur dann einen unüberwindlichen Charakter haben, wenn die Gediegenheit und Unverdorbenheit im Innern mit ihr Hand in Hand geht, denn leider zeigt die Geschichte zur Genüge, daß beides nicht nothwendig mit einander verbunden sein muß. Die innere Kraft Griechenlands war die größte zur Zeit der Perserkriege, während die militärische Stärke fast ein halbes Jahrhundert später zur Reife gekommen war, zu einer Zeit, in welcher der Kern bereits bedenklich zu faulen angefangen hatte. In gleicher Weise war die materielle Kraft des römischen Reichs am stärksten im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit, in welchem bereits das langsame Hinabgleiten auf der schiefen Bahn des Lasters und der Verworfenheit begann. Hüten wir uns also vor der Wahnvorstellung, daß es bei uns im Innern vortrefflich aussieht, weil wir mit unsern materiellen Hilfsmitteln jedem unserer Feinde nicht nur gewachsen, sondern bedeutend überlegen sind, und daß wir deshalb in unsern innern Verhältnissen nicht zu verbessern oder weiter zu schreiten nothwendig haben! Diese Selbstgenügsamkeit würde zweifellos gleichbedeutend sein mit der ersten Stufe des Verfalls! Nein, nach unserer Ueberzeugung muß noch Manches geändert werden, wenn Deutschland die schwindelnde und im Gegensatz zur frühern Ohnmacht überraschende Höhe, die es gegenwärtig errungen hat, für die Dauer behaupten will!

Vor allen Dingen müssen wir die Forderung aufstellen, daß Deutschland ein ausgeprägteres nationales Leben bekommt, das es thatsächlich gegenwärtig nicht besitzt. Der übertriebene Luxus, der heute überall an der Tagesordnung ist und in allen Kreisen verlangt wird, ist so wenig deutsch, wie das Verlassen der einfachen Lebensgewohnheiten und die Herrschaft der Lüge, die so vielfach das öffentliche Leben beherrscht. Das deutsche Volk hat

ja nicht einmal seine nationale Tracht und seine nationale Mode. Beide Geschlechter hängen noch von Pariser Verhältnissen ab, das männliche weniger, das weibliche ganz und gar, und haben trotz der hochgehenden Wogen nationaler Begeisterung nach dem deutsch-französischen Kriege nicht die Kraft gehabt, sich von dem französischen Einfluß loszusagen.

Die große Genußsucht aber, die heute in Wirklichkeit „die Krankheit des Jahrhunderts“ genannt werden kann, und die bereits Kinder und Schülerkreise mit ihrem verzehrenden Giftstoff angesteckt und allenthalben ein Leben über die Verhältnisse hinaus im Gefolge hat, mag ja in ihrem Urwesen germanisch sein, wenn wir damit die Einfachheit romanischer, größtentheils durch das Klima bedingter Lebensgewohnheiten vergleichen; aber ihre Steigerung und Verfeinerung haben wir nicht aus uns selbst heraus bekommen, sondern von unsern Nachbarländern angenommen, die erheblich reicher sind, als wir. Zweifellos haben wir auch das Recht, den größten Theil aller Defraudationen und Unterschlagungen der Cassirer und Bankbeamten auf diese zügellose Genußsucht zurückzuführen, ohne die der Einzelne in der Gesellschaft nicht mehr leben zu können glaubt.

Noch andere Auswüchse unseres nationalen Lebens müssen mit vorsichtigem Messer ausgeschnitten werden, wenn unsere nationale Kraft nicht in's Wanken gerathen soll. Zu diesen gehört zunächst die Ausnahmestellung, die noch in manchen deutschen Ländern der Adel einnimmt.

Man unterscheidet heute in allen Culturländern — die Türkei nicht ausgenommen — einen dreifachen Adel: den Adel der Geburt, den der Bildung und den des Geldes. Zu dem ersten gehören theils die großen Grundbesitzer und Majoratsherren, die besonders in England und in den östlichen Provinzen Preußens

ist, wenn er auch nicht immer seine wahre Gesinnung der Oeffentlichkeit offenbaren darf. In manchen Gegenden wird sie hervortreten, wenn einmal die Gelegenheit dazu geboten ist.

Das starke Rauschen des neunzehnten Jahrhunderts hat angefangen, die letzten morschen Stümpfe dieser mittelalterlichen Rittererinnerungen hinwegzublasen, das nächste Jahrhundert wird diese Arbeit vollenden müssen, wenn wir die nationale Kraft Deutschlands stärken wollen.

Aber auch andere Erscheinungen sind bei uns an der Tagesordnung, welche verschwinden müssen, wenn uns die Stärkung des nationalen Gedankens und der nationalen Kraft in Deutschland am Herzen liegt. Mit den liberalisirenden Tendenzen der letzten Jahrzehnte ist vielfach in Deutschland ein falscher Humanismus aufgekommen und hat sich breit gemacht, der in seinem innersten Wesen nicht nur von einer factischen Verrohung, sondern auch von einer äußerst mangelhaften wissenschaftlichen Auffassung und von fehlendem Rechtsgefühl Zeugniß ablegt. Wir rechnen hierzu jene Auswüchse einer gesunden Anschauung, wie sie z. B. der hauptsächlich von Rentiers, frommen Adligen und abgedankten Militärs in Scene gesetzte Antivivisectionsverein offenbart, und die Bestrebungen eines übertriebenen Mitleids mit Verbrechern und Verurtheilten, die zur Abschaffung der für gewisse Fälle außerordentlich wirksamen Prügelstrafe und der Todesstrafe geführt haben. Man verkannte hierbei doch den Grundsatz, daß die Gesellschaft und der Staat den Gesetzen des Selbsterhaltungstriebes unterworfen sind, sich unter allen Umständen am nächsten stehen und ohne Rücksicht auf ein krankhaftes Mitgefühl gegen die Zerstörer der öffentlichen Ordnung mit den zweckmäßigsten und wirksamsten Mitteln einschreiten dürfen.

Man ging aber in dieser humanitären Regung noch weiter,

indem man auch für gefährliche Gegner der gesellschaftlichen Sicherheit die Strafen milderte und damit einen Zustand der Verrohung und Unsicherheit erzeugte, wie er seit dem Mittelalter zu keiner Zeit angetroffen werden konnte. Hierher gehört in erster Linie die milde Bestrafung der Messerhelden, welche überall in Deutschland eine ungeahnte Zunahme aller Arten von Vergehen der Gewaltthätigkeit und Körperverletzung hervorgerufen hat. Wenn ein Verbrecher, der jemanden mit dem Messer lebensgefährlich verwundet oder getödtet hat, mit einigen Monaten Gefängniß bestraft wird, und ein Redacteur, der mit einem unvorsichtigen Satz eine Behörde beleidigt hat, eine ebenso strenge oder eine noch strengere Strafe erleidet, und dieser Zustand bei den heutigen Juristen fast allgemein schon als ein normaler betrachtet wird, gleichsam in Fleisch und Blut ihrer juristischen Ueberzeugung übergegangen ist, ist das nicht der deutlichste Beweis für das auf Abwege gerathene Rechts- und Menschlichkeitsgefühl und für eine innerliche Verrohung, welche unserem Zeitalter der Aufklärung einen traurigen Stempel aufdrückt?

Wenn man im neuen deutschen Reiche eine Proceßordnung einführt, bei welcher nur der Spitzbube gut fortkommt, weil er zunächst Zeit gewinnt, so viel er mag, und dem Unbemittelten überhaupt durch die übertriebene Ausdehnung und Verschleppung der einzelnen Processe, welche einerseits durch die Proceßordnung, andrerseits durch das Verfahren der Anwälte ermöglicht wird, und durch die großen Gerichtskosten und Anwaltsgebühren das Processiren ganz unmöglich gemacht ist, so beweist dies eine Auffassung des allgemein zugänglichen Rechts, die mit unserer Humanität nichts mehr zu thun hat und das bedenklichste Symptom eines stark abwärts gehenden Rechtsbewußtseins und eines mangelhaften Gerechtigkeitsgefühls zeigt. Niemals hätte zu einer solch

elenden Proceßordnung, wie wir sie gegenwärtig besitzen, die Zustimmung gegeben werden sollen, und wie schwer die einzelnen Punkte wieder im Sinne einer vernünftigen und gesünderen Anschauung abzuschaffen sind, ist allgemein bekannt. Wie viel weiter war die Zeit Friedrichs des Großen, da dieser große König die Cabinetsordre erlassen hatte, daß jeder Proceß binnen Jahresfrist alle Instanzen durchlaufen haben mußte!

Endlich bedarf Deutschland eines einheitlichen Schulgesetzes, nachdem seit über drei Jahrzehnten die deutschen Schulverhältnisse durch eine andauernde Unruhe in Verwirrung gerathen sind. Die Besten der Nation aus allen Kreisen, Praktiker wie Theoretiker, werden der Regierung an die Hand gehen müssen, um eine endgültige „Einheitsschule der Zukunft“ zu schaffen, durch welche die vielfachen Klagen, Beschwerden und Anforderungen der Gegenwart zur Ruhe kommen können. Damit muß dann Hand in Hand gehen eine Reform der Universitäten, die sich mehr dem modernen Beamtenstaat anpassen sollen. Daß auch hierbei die Grundsätze eines bescheidenen Aufwandes durchgeführt werden müssen, ist durch das neueste Wort des Kaisers Friedrich in helles Licht gerückt worden.

Ganz besonders aber muß in Deutschland die Erkenntniß allgemein werden, daß das Wohl der Nation nicht am wenigsten von der Beschaffenheit des Weibes abhängig ist, und daß es Pflicht der Selbsterhaltung ist, das Weib geistig wie körperlich so vollkommen als möglich zu gestalten. Die Zukunft wird daher nicht nur bestrebt sein müssen, unsern Töchtern die denkbar beste Erziehung zu geben, welche ihnen die geistige Unreife nimmt, über die heute in allen Kreisen geklagt wird, sondern besonders auch diejenige Seite des Unterrichts zu betonen, welche bisher vernachlässigt worden ist, d. h. die Entwickelung der körperlichen

Kraft und Gewandtheit durch Turnunterricht und Spiele. Nur gesunde und starke Frauen können wieder gesunde Kinder gebären, — dieser Grundsatz der alten Spartaner ist über allen Zweifel erhaben — und nur gesund denkende Frauen können ihren Kindern eine vernünftige Erziehung geben. Wenn erst einmal eine Abnahme der geistigen Stärke und der Kräftigkeit des Frauenmaterials nachzuweisen sein wird, dann werden wir auch für das Wohl unserer Nation zu fürchten Veranlassung haben. Wie weit entfernt sind wir aber heute in Deutschland von dieser Erkenntniß, und wie Wenige giebt es, welche überhaupt der Erziehungsfrage des Weibes eine ernsthafte Aufmerksamkeit schenken und Bedeutung beilegen!

Schon heute ist in dieser Frage durch Berliner Frauen vermittelst einer Petition und einer Broschüre eine lebhafte Bewegung angeregt worden. Mit ihrer scharfen Kritik der gegenwärtigen Verhältnisse und mit der sachgemäßen Vergleichung anderer Culturvölker, welche in den letzten Jahrzehnten viel für die Reform des weiblichen Erziehungswesens gethan haben, haben sie Vielen, denen nur die Klarheit der Auffassung fehlte, die Augen vollständig geöffnet. Sie haben überzeugt, daß die heutige Erziehung des deutschen Mädchens zur Hausfrau und Mutter mit mancherlei Fehlern behaftet ist, und daß so energisch wie möglich Abhilfe geschaffen werden muß, wenn die Nation nicht darunter leiden soll. Mit den eigenen, nicht zu übertreffenden Worten dieser Berliner Frauen sagen wir: „Nicht nur um die Frauen handelt es sich: in ihrem Geschick liegt das der werdenden Generation beschlossen, und mit diesem Wort ist die große Culturaufgabe der Frau gegeben, die an Größe und Schönheit in nichts hinter der des Mannes zurücksteht, und die wir nicht mit der seinen vertauschen möchten. Während der Mann die

Gesetz

vom 26. Februar 1850,

die

Versammlungen und Vereine

betreffend,

erläutert

von

J. Pözl.

Einleitung.

I. Allgemeine Bemerkungen über das Associationswesen.

§. 1.

Die Verbindung mehrerer Menschen zur Verwirklichung oder Förderung ihrer gemeinsamen Zwecke — die Association — ist etwas, was dem Menschen eben so natürlich, als unentbehrlich ist. Nicht blos das Gedeihen der materiellen Interessen, sondern auch unsere geistige und sittliche Vervollkommnung sind von dem Zusammenwirken und dem Sichergänzen der Kräfte Mehrerer bedingt. Zunächst ergibt sich ein solches Zusammenwirken schon aus den Gestaltungen, welche die menschliche Gesellschaft in Folge der Theilung der Arbeit angenommen hat. Die Gruppirung der Menschen in Berufsstände beruht auf einer gewissen Gemeinschaft des Strebens und des nächsten Zieles der Thätigkeit und sie erzeugt dann wieder eine Gemeinschaftlichkeit der Interessen. Allein diese Verbindung der Menschen, so wie die in Stämme, Konfessionen u. s. w. gründet sich nicht auf eine Verabredung der einzelnen Glieder, sondern sie besteht zum Theile ganz unabhängig von dem Willen der Betheiligten, wie z. B. der Stamm, oder der Wille hat doch nur mittelbaren Einfluß auf die Angehörigkeit, in so ferne als freie Wahl des Berufes, bezw. der Konfession gewährt ist. — Bei der Association ist der Wille und die Absicht der Betheiligten unmittelbar darauf gerichtet, eine Vereinigung Mehrerer zu dem Ende zu begründen, um vereinigt einen bestimmten eigenen oder fremden Zweck zu verwirklichen oder doch zu fördern.

Ein Associationsrecht kann es jedenfalls nur in soweit geben, als es sich um die Verwirklichung und Förderung von rechtlich erlaubten Zwecken handelt. Auf das, was durch die Sitten- und die Staatsgesetze verboten ist, kann Niemand ein Recht haben, gleichviel mit welchen Mitteln es verfolgt wird. So wenig das Recht der freien Presse je so verstanden werden kann, als wenn darin ein Freibrief zur Verletzung der Staatsgesetze und der Rechte Dritter enthalten wäre, ebensowenig kann es ein Associationsrecht in dieser Ausdehnung geben; es muß vielmehr auch hier stets der Vorbehalt hinzugefügt

werden, „nur innerhalb der Schranken des Gesetzes, und ohne Beeinträchtigung der Rechte Dritter" kann man sich associiren. Innerhalb dieser Grenze muß aber die Association eben so frei sein, wie die Presse; ihre Uebung von einer staatlichen Bewilligung abhängig zu machen, widerspricht einerseits dem Grundsatze der persönlichen Freiheit und ist andererseits auch aus dem praktischen Gesichtspunkte nicht zu vertheidigen, weil sich ein solches System im wirklichen Leben gar nicht durchführen läßt. Nichts aber untergräbt das Ansehen des Gesetzes mehr, als die Aufstellung von Geboten oder Verboten, die täglich ja stündlich von Jedermann straflos übertreten werden. —

In welcher Art das Associationsrecht ausgeübt werde, ob man sich zu ständigen oder länger dauernden Vereinen oder nur zu Versammlungen verbinde, das ist für die prinzipielle Beurtheilung und Behandlung unerheblich; die eine wie die andere Art der Association ist in den neueren konstitutionellen Staaten als ein Unterthanenrecht anerkannt

II. Die Gesetzgebung über dasselbe.

§. 2.

Wenn auch das Associationsrecht seine Entstehung nicht erst einer Gesetzesvorschrift verdankt, so gibt es doch für den Gesetzgeber sehr dringende Gründe, sich mit der Regelung desselben zu beschäftigen. Zuvörderst erscheint es politisch wünschenswerth, daß das Recht der Association durch die Verfassungsgesetze als ein Unterthanenrecht anerkannt und gewährleistet werde, um dadurch allen Streit über diesen Punkt auszuschließen und den Unterthanen diejenigen Rechtsmittel zu sichern, welche ihnen die Verfassung zum Schutze ihrer Rechte bietet[1]). Dieser Rücksicht ist indessen erst in den neuesten Verfassungen Rechnung getragen, wie z. B. in der preußischen von 1850, die in ihren Artikeln 29 u. 30 sowohl das Recht, „sich friedlich und ohne Waffen in geschlossenen Räumen zu versammeln", als das Recht, „sich zu solchen Zwecken, welche den Strafgesetzen nicht zuwiderlaufen, in Gesellschaften zu vereinigen" als Unterthanenrecht garantirt. Eben so ist in Hannover in dem Verfassungsgesetze vom 5. Septbr. 1848 „freies Vereinigungs- und Versammlungsrecht unter Beobachtung der Gesetze" zugestanden. —

Von größerer praktischer Wichtigkeit als diese allgemeine Anerkennung des Associationsrechtes ist die genauere gesetzliche Regelung der Ausübung desselben, um dadurch die Interessen des Staates und der öffentlichen Ordnung, welche durch diese Uebung gefährdet werden können, eben so zu

[1]) Dahin gehört insbes. das Recht der Beschwerdeführung bei den Kammern.

wahren und zu sichern als die Rechte der Unterthanen. Die Aufgabe solcher Gesetze ist es insbesondere, näher festzustellen, von welchen subjektiven Erfordernissen die Ausübung des Vereins- und Versammlungsrechtes abhängig sein solle, zu welchen Zwecken es nicht gestattet sei, und welchen formellen Bedingungen etwa im Interesse der Ordnung zu genügen sei. Damit steht noch in Verbindung die Festsetzung der Strafen, welche Denjenigen treffen sollen, der sich eines Mißbrauches dieses Rechtes schuldig macht, und die Normirung der Zuständigkeit der Staatsbehörden gegenüber den Vereinen und Versammlungen. — Erst in der neuesten Zeit hat man sich in mehreren Staaten zur Aufgabe gemacht, Normen über die ganze Materie des Associationswesens zu erlassen, dasselbe durch sie zu regeln. Zwar hat sich die Gesetzgebung von jeher mit Gesellschaften bezw. Vereinen und mit Versammlungen beschäftigt. So hat namentlich das römische Recht die privatrechtliche Seite der Lehre wie bekannt sehr ausführlich und scharfsinnig entwickelt; nur hie und da angedeutet, aber nicht eigentlich bearbeitet ist dort das polizeiliche und politische Moment des Associationswesens[2]). Die deutsche, sowohl die Reichs- als die Landesgesetzgebung hat zwar einzelne Fragen, die hieher gehören, zu lösen Veranlassung genommen, indem sie z. B. gewisse Arten von Vereinen oder Versammlungen wegen ihres die öffentliche Ordnung bedrohenden Zweckes verbot[3]); aber ein Gesetz, das die Sache prinzipiell zu reguliren gesucht hätte, ist nirgends vorhanden. Erst in den letzten Dezennien hat man in mehreren Staaten das Bedürfniß gefühlt, umfassende Gesetze über das Associationswesen zu erlassen, so z. B. in Oesterreich (Gesetz v. 17. März 1849 in Rauch's Archiv für Gesetzgebung Jahrg. 1859 S. 167 ff., dann in Preußen (Gesetz v. 4. März 1850) in Rauch's Archiv für 1850 Bd. I S. 200, dann die Verordnung v. 29. Juni 1849 (Archiv für 1849 S. 500) vorausgegangen war, in Sachsen (Gesetz v. 3. Juni 1850 a. a. O. S. 404), in Baden (Ges. v. 14. Febr. 1851 s. dasselbe im badischen Regierungsblatte v. 1851 S. 143 ff), in Hessen-Darmstadt (Verordnung v. 2. Okt. 1850 in Rauch's Archiv für 1850 Bd. II S. 152. Wir werden bei der nachfolgenden Erläuterung des bayer. Gesetzes v. 26. Febr. 1850 auf diese Gesetze der übrigen deutschen Bundesstaaten Rücksicht nehmen und das bayerische mit denselben vergleichen. Gleichzeitig wird unsere Aufmerksamkeit auch der französischen Gesetzgebung über

[2]) S. darüber Zirkler, das Associationsrecht der Staatsbürger und die Lehre von dem Verbrechen unerlaubter Verbindungen und Versammlungen. Leipzig 1834. S 64 ff.

[3]) Vgl. z. B die Reichs-Executions-Ordnung v. 1855 §§. 34 u. 43.

§. 6.

2) Zur Charakteristik seines Inhaltes.

Der Zweck des Gesetzes geht dahin, die Ausübung des Versammlungs- und Vereinigungsrechtes in einer Weise zu regeln, daß ohne Beeinträchtigung dieses Rechtes die Aufrechthaltung der Ruhe und die Herrschaft der Gesetze daneben als verbürgt erscheint. Mit Recht hat man dabei die Versammlungen von den Vereinen gesondert und für jede dieser beiden Arten des Associationsrechtes eigene Vorschriften gegeben. Die Stellung der Staatsgewalt ist gegenüber den Versammlungen eine andere, als gegenüber den Vereinen. Die gleichzeitige Vereinigung mehrerer Menschen an einem und demselben Orte, an sich schon ein Gegenstand der politischen Aufmerksamkeit, gewinnt noch höhere Bedeutung, wenn man erwägt, daß die mündliche Rede es ist, durch welche auf die Versammelten zu wirken gesucht wird. Wie leicht ist es, durch sie die Leidenschaften zu erwecken und zu Handlungen hinzureißen, welche Gesetz und Recht verletzen! Der Verein wirkt nicht so momentan und nicht so gewaltig wie die Versammlung auf die Außenwelt ein; aber seine Erfolge gehen in die Breite und Tiefe; er wirkt langsam aber sicher und dauernd. Darnach müssen auch die Maßregeln der öffentlichen Behörden verschieden sein, je nachdem sie es mit Versammlungen oder Vereinen zu thun haben. Der leitende Grundsatz, auf dem das Gesetz beruht, und den es für beide Arten der Vereinigung — für die Versammlungen sowohl als die Vereine — in den Artikeln 1 und 11 an die Spitze seiner Bestimmungen stellt, ist der der Freiheit der Association und dadurch unterscheidet sich dasselbe wesentlich von dem älteren positiven Rechte Bayerns. Im Zweifel streitet daher die Vermuthung für die freie Bewegung des Bürgers in Bezug auf die Versammlungen und Vereine; für jede Beschränkung in der Ausübung des Rechtes bedarf es einer speziellen gesetzlichen oder durch das Gesetz anerkannten positiven Vorschrift.

Die Vorschriften unseres Gesetzes haben indessen nur die polizeiliche Seite der Associationen zum Gegenstande; sie regeln die Art der Ausübung des Associationsrechtes, um den Gefahren der öffentlichen Ruhe und Ordnung, welche von Versammlungen und Vereinen drohen können, möglichst vorzubeugen. Die civilrechtliche Seite der Association wollte von dem Gesetze gar nicht berührt werden. Es bleiben daher die Grundsätze der geltenden Civilgesetze über die Societät in unveränderter Wirksamkeit, sowie die Frage über die Entstehung und die rechtliche Stellung der Korporationen nach den sonst zu Recht bestehenden Normen zu beantworten ist. Könnte darüber ein Zweifel bestehen, so würde er verschwinden, wenn erwogen wird, daß diese Frage bei der Berathung des Gesetzes in der Kammer der Abgeordneten angeregt und allseitig in dem eben angegebenen Sinne beantwortet wurde. Ein Abgeordneter (Dr. Heine) hatte zu Art. 12 eine veränderte Fassung vorgeschlagen, derzufolge der Artikel mit folgendem Satze beginnen sollte: „Den zurecht bestehenden Korporationen oder Innungen bleiben innerhalb ihres bestimmten Kreises ihre dafür gesetzlichen Befugnisse, und es wird an ihnen durch die folgenden Vereinsbestimmungen nichts geändert.“ —

Der Ausschußreferent sowohl als der Minister erklärten sich aus dem Grunde gegen das Amendement, weil es sich von selbst verstehe, da ja in dem ganzen Gesetze diese Seite gar nicht erwähnt sei. Man hätte noch hinzufügen können, daß die Annahme des Amendements sicher zu Zweifeln und Streitigkeiten Veranlassung gegeben hätte; denn dasselbe erwähnt blos die Korporationen und scheint darunter nur die Innungen verstanden zu haben. Wir haben aber bereits hervorgehoben, daß die Normen über die „Gesellschaft“ des Civilrechtes fortbestehen, dann, daß die Bestimmungen über die Korporationen im Allgemeinen, nicht blos jene über die Innungen, und zwar sowohl diejenigen, welche sich auf bereits bestehende Korporationen beziehen, als jene, welche die Entstehung neuer regeln, unverändert bleiben sollten. — Ob der Art. 12 des Gesetzes oder der von der Kammer der Abgeordneten zu Art. 26 beschlossene Zusatz hierin etwas geändert habe, davon kann erst bei der Erörterung dieser Artikel näher die Rede sein. —

Die Motive der Regierung sprechen sich nicht darüber aus, welche Materialien dem Verfasser des Entwurfes vorgelegen haben, und aus welchen er die wesentlichen Bestimmungen geschöpft habe. Es wird sich übrigens aus der späteren Erläuterung und Vergleichung der einzelnen Artikel des Gesetzes ergeben, daß die Hauptquelle desselben die französische Gesetzgebung über Versammlungen (réunions) und Vereine (associations) bilde, die seit dem Jahre 1789 auch in dieser Materie alle nur irgend denkbaren Phasen der Entwicklung aufzuweisen hat. Insbesondere ist es das unter der Republik zu Stande gekommene Gesetz vom 28. Juli 1848, welches dem Verfasser unseres Gesetzes zum Ausgangspunkte und Muster gedient hat. Daneben hat man übrigens auch die österreichischen und preußischen Gesetze von 1849, wie sich zeigen wird, geeignet benützt.

V. Die neueste Gesetzgebung über die Materie.

§. 7.

Nach der Publikation des Gesetzes über Versammlungen und Vereine hat die politische Strömung in Europa ihre der Bewegung des Jahres 1848 entgegengesetzte Richtung fortgesetzt und man gelangte zuletzt zu einem Ziele, das der politischen Freiheit nicht günstiger war, als die Zeit vor 1848. Diese

werden, daß der Gesetzgeber das Recht sich zu versammeln überhaupt anzuerkennen und den Unterthanen zu garantiren die Absicht hat, und es den Staatsgenossen freistellt, für welche Zwecke sie sich der Versammlungen als Realisirungsmittel bedienen wollen. Der Grundsatz des Art. 1 kommt allen Arten von Versammlungen zu gute. — Dabei versteht es sich von selbst, daß für die Anwendbarkeit des Gesetzes nicht der Name entscheidet, den man einer gewissen, auf besondere Einladung und Aufforderung oder einem Statut oder einer Gewohnheit entsprechend an einem und demselben Orte zusammentretenden Menge von Menschen etwa beilegt, sondern die Sache. Auch wenn man eine solche Zusammenkunft nicht eine Versammlung, sondern etwa eine „Sitzung“[1]) oder einen „Tag“, oder eine „Konferenz“ oder wie sonst nennen würde, immer würde sie unter die Bestimmungen unsres Gesetzes fallen. Andererseits wäre es nicht gerechtfertigt, jedes Zusammentreffen vieler Menschen an Einem Orte, z. B. auf dem Markte, auf der Schranne, Börse u. s. w. eine Versammlung zu nennen; es kommt vielmehr darauf an, ob die Versammelten ein gemeinsames Ziel verfolgen und zu diesem Zwecke auf Einladung oder Aufforderung eines oder mehrerer Einzelnen zusammenkommen, oder ob die Zwecke und Ziele verschiedene resp. entgegengesetzte sind. Auf dem Markte treffen sich Verkäufer und Käufer, wozu vielleicht noch als eine dritte Gruppe die bloßen Zuschauer und Beobachter kommen. —

Welche Zahl von Menschen dazu gehöre, um von einer Versammlung sprechen zu können, darüber hat sich unser Gesetz nicht genau erklärt. Im Leben denkt man indessen dabei immer an eine größere Menge von Menschen, ohne daß sich irgend eine bestimmte Gränze in Zahlen angeben ließe, von welcher an die Zusammenkunft eine Versammlung genannt werden kann. — Von sonstigen Gesetzen ist uns nur das französische Recht bekannt, das eine Zahl festsetzt, von welcher an die Association der Polizeiaufsicht und Genehmigung unterliegt. Der Code pénal (Art. 291–294) statuirt nämlich hiefür mehr als 20 Menschen. Diese ursprüngliche nur für Vereine getroffene Verfügung ist für das Dekret vom 25. März 1852 auch auf Versammlungen ausgedehnt worden. — Wie leicht übrigens diese Vorschrift umgangen und die Aufsicht und Wirksamkeit der Polizei illusorisch gemacht werden könne, hat die Geschichte Frankreichs bewiesen. Der Buchstabe des Gesetzes ward beobachtet, indem kein Verein mehr als 20 Mitglieder zählte; allein sein Zweck wurde vereitelt, da eine beliebige Zahl von einzelnen Vereinen zur Verfolgung desselben Zweckes sich bilden und neben einander wirken konnte.

---

[1]) Daß die Sitzungen von Staatsbehörden und Kollegien nicht unter das gegenwärtige Gesetz fallen, soll hier schon bemerkt werden.

Aus welchen Gründen das Gesetz die Versammlungen von den Vereinen geschieden hat, davon haben wir in der Einleitung schon gesprochen (§. 6 der Einleitung). Die Vorschriften des eines Abschnittes schließen übrigens die des anderen nicht aus. Wenn eine Versammlung beschließt, einen Verein zu gründen, und diesen Beschluß zur Ausführung bringt, so treten die Bestimmungen des Abschnittes II in Kraft. Hält der Verein Versammlungen, so finden auf sie die Normen des ersten Abschnittes Anwendung. — Dieser Unterschied zwischen Versammlung ist in allen neueren Gesetzen in ähnlicher Art, wie in den vorliegenden Gesetze zu Grunde gelegt. Nur das neueste französische Recht hat denselben fallen lassen, indem es auf Vereine und Versammlungen die gleichen Bestimmungen anzuwenden gebietet[2]).

Art. 1.

Alle Staatsangehörigen haben das Recht, sich friedlich und ohne Waffen[1]) zu versammeln; einer besonderen Erlaubniß dazu bedarf es nicht.

Der vorstehende Artikel 1 ist wörtlich den von der Nationalversammlung beschlossenen Grundrechten (Art. 7 §. 29 Abs. 1) entnommen[2]), indem man blos statt der dort als berechtigt genannten „Deutschen“ „alle Staatsangehörigen“ setzte. — Preußen hat diesen Satz in etwas modifizirter Weise in seine Verfassungsurkunde aufgenommen. Der Art. 27 derselben verfügt nämlich: „Alle Preußen sind berechtigt, sich ohne vorgängige obrigkeitliche Erlaubniß friedlich und ohne Waffen in geschlossenen Räumen zu versammeln.“ —

Der Vorschlag, dem Artikel noch beizusetzen, daß die Versammlungen nur zu Zwecken statt haben, welche der gesetzlichen Staatsordnung nicht zuwiderlaufen, wurde abgelehnt, weil sich Das, was damit gesagt werden wolle, von selbst verstehe. Unter den sonst vorliegenden Gesetzen über die Materie hat das badische eine solche Klausel beigefügt, jedoch in präziserer

---

[2]) S. das Dekret v. 25. März 1852 bei Batbie, a. a. O. Bd. III S. 274.

[1]) Ueber eine Ausnahme hievon s. unten den Art 21.

[2]) Die Verfasser der Grundrechte haben den Satz aus Art. 19 der belgischen Verfassung genommen, und diese ihrerseits hat ihn aus dem ersten Titel der französischen Konstitution v. 1791 geschöpft, wo er lautet: „La constitution garantit comme droits naturels et civils: La liberté aux citoyens des' assembler paisiblement et sans armes, en la satisfaisant aux lois de police.“

nichts übrig, als dem Satze noch beizufügen „an dem Orte des Sitzes" und innerhalb . . . . . —

In dem sächsischen Gesetze lautet die Vorschrift (§. 14): Während des Landtages dürfen innerhalb zweier Meilen vom Sitze desselben Versammlungen der in §. 2 bezeichneten Art (d. i. solche, in welchen öffentliche Angelegenheiten erörtert werden sollen) unter freiem Himmel nicht stattfinden. In Preußen bestreckt sich das Verbot auch auf die jedesmalige Residenz des Königs; es ist dasselbe aber andererseits kein unbedingtes, indem es nur den Ortspolizeibehörden untersagt ist, solche zu gestatten.

Abschnitt II.

Von den Vereinen.

Von den Gründen, welche den Gesetzgeber bestimmt haben, die Vorschriften über die Vereine von jenen über die Versammlungen zu trennen und in einem eigenen Abschnitte zusammenzustellen, haben wir oben schon das Nöthige bemerkt (Einleit. §. 6). Im Leben stehen übrigens die beiden Formen des Associationsrechtes in beständiger Wechselbeziehung; der Verein insbesondere kann der Versammlung als eines Mittels zur Verwirklichung seiner Zwecke nicht entbehren. Die Vereinsgenossen treten theils in regelmäßiger Periodicität, theils außerordentlicher Weise zu Versammlungen zusammen, um über die Angelegenheiten des Vereines zu berathen und zu beschließen. Solche von Vereinen ausgehende Versammlungen unterliegen in rechtlicher Hinsicht vollkommen den Bestimmungen des ersten Abschnittes unseres Gesetzes (s. jedoch Art. 16 Abs. 2)[1]). —

Was den Unterschied der Vereine von den civilrechtlichen und Handelsgesellschaften angeht, die zum Zwecke des Erwerbes, oder der Erhaltung und Sicherung von Vermögen eingegangen werden, so müssen wir uns das Nähere bis zur Besprechung des Art. 26 Abs. 2 vorbehalten; hier möge nur auf das beiden gemeinschaftliche Moment der Freiwilligkeit der Begründung und der Fortsetzung aufmerksam gemacht werden. Da wie dort ist der Eintritt und der Austritt Sache der freien Entschließung; so wenig Jemand verpflichtet ist beizutreten, eben so wenig ist er gehindert, wieder auszutreten, so ferne nicht etwa für Dritte daraus ein Nachtheil entstünde. — Ob der auf Grund unseres Gesetzes gebildete Verein als solcher die juristische Persönlichkeit besitze, also fähig sei, Privatrechte zu erwerben und auszuüben, davon soll bei der Erörterung des Art. 11 näher die Rede sein.

[1]) Dies gilt namentlich auch bezüglich der Vorschrift des Art. 7; auch zu den von Vereinen berufenen Versammlungen kann die Polizeibehörde Abgeordnete schicken.

Der II. Abschnitt des Gesetzes, in welchen wir nun eintreten, zerfällt in 3 Unterabtheilungen, indem das Gesetz zuvörderst unter Nr. 1 die allgemeine, für Vereine überhaupt geltende Regel aufstellt, dann aber unter Nr. 2 und 3 gesondert die nicht politischen und die politischen Vereine normirt. Diese Scheidung richtet sich nach dem Zwecke, den ein Verein befolgt; ein Verein, dessen „Zweck sich auf die öffentlichen Angelegenheiten bezieht", ist ein politischer, bei dem dies nicht der Fall ist, ein nicht politischer. Ob der Zweck von Anfang an schon bei der Gründung des Vereins sich auf die öffentlichen Angelegenheiten bezog, oder ob der Verein sie erst später zu seinem Zwecke erhoben hat, ob er sich blos und ausschließlich, oder doch vorherrschend oder nur nebenbei und vorübergehend mit den öffentlichen Angelegenheiten beschäftige, ist für die Subsumtion gleichgiltig. Von dem Augenblicke an, wo der Verein seinen Zweck auf die öffentlichen Angelegenheiten erstreckt, sei es daß sein Zweck darin aufgeht, oder daß er daneben noch andere Ziele verfolgt, ist er unter die politischen Vereine zu zählen und nach den Vorschriften unter Nr. 3 zu beurtheilen. — Die Gründe, welche den Gesetzgeber bestimmt haben, zwischen politischen und nicht politischen Vereinen zu unterscheiden, und die ersteren lästigeren Bedingungen zu unterwerfen, als die letzteren, liegen in der größeren Gefährlichkeit der politischen Vereine für den Staat; sie können leichter als andere zu rechtswidrigen Zwecken mißbraucht werden, und der Staat sucht sich daher eine vollständige Uebersicht über die Vereine dieser Art, über ihren Bestand und ihre Wirksamkeit zu verschaffen und sich in beständiger Kenntniß ihres Handelns zu erhalten, um je nach Umständen die nöthigen Maßregeln zur Sicherung des Ansehens der Gesetze und zur Wahrung der öffentlichen Interessen treffen zu können. Wollte man alle Vereine nach einer und derselben Regel behandeln, so müßte man entweder die eine Hälfte der Vereine, die nicht politischen, einer unnöthigen Strenge unterwerfen, oder man müßte die andere Hälfte, die politischen, eine bedenkliche Freiheit genießen lassen. Das Eine wie das Andere wäre vom gesetzgeberischen Standpunkte nicht zu rechtfertigen. Wenn es irgend thunlich ist, die Verschiedenheit zwischen politischen, und nicht politischen Vereinen zu fixiren und das unterscheidende Gesetz auf das Leben anzuwenden, so wird es gerathen erscheinen, den Standpunkt unseres Gesetzes einzunehmen. Freilich wurde bei den Kammerverhandlungen auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, welche die Begriffsbestimmung eines politischen Vereines bietet und daraus die Folgerung gezogen, daß es besser sei, die Unterscheidung fallen zu lassen. Allein die Kammern gingen auf diese An-

ung auch zur Erläuterung des Art. 2. So wenig hier als dort dürfen als öffentliche Angelegenheiten alle diejenigen betrachtet werden, bei welchen der Staat oder eine Gemeinde aus irgend welchem Grunde betheiligt ist, sondern nur jene, wo das hoheitliche Interesse des Staates in Frage kommt. Wenn also z. B. ein Verein sich bildet, um eine Eisenbahn oder eine öffentliche Strasse zu bauen, so ist derselbe kein politischer, da der Bau von Eisenbahnen und öffentlichen Strassen kein ausschließliches Recht des Staates bildet. Der Umstand, daß vielleicht das finanzielle Interesse davon berührt wird, macht die Sache noch zu keiner öffentlichen. Von dieser Ansicht ist auch der oberste Gerichtshof in seinem Erkenntnisse vom 24. Juli 1862 ausgegangen, bei dem es sich um die Frage handelte, ob die Einladung zur Bildung eines Vereines, der die Erbauung einer Eisenbahn in die Hand nehmen sollte, nach Art 2 des Gesetzes zu beurtheilen sei, und sohin die Unterschrift der Urheber nöthig sei[3]). — Insoweit gewisse Vereine, welche sich nicht auf die öffentlichen Angelegenheiten beziehen, sondern nur Vermögensinteressen ihrer Mitglieder oder dritter Personen zum Gegenstande haben, etwa für die Sicherheit des Vermögens Dritter Bedenken erregen, und eine Einwirkung des Staates räthlich erscheinen lassen, greifen die im Art 26 vorbehaltenen besonderen Vorschriften ein, und wahren der Regierung die nöthigen Befugnisse, die noch weiter reichen, als sie nach der Nr. 3 unseres Gesetzabschnittes bei den politischen Vereinen gehen.

---

1) Von den Vereinen im Allgemeinen.

Art. 11.

Die Staatsangehörigen haben das Recht, Vereine ohne vorgängige Erholung polizeilicher Erlaubniß zu bilden. —

In den Grundrechten des deutschen Volkes lautete die entsprechende Vorschrift wie folgt: „Die Deutschen haben das Recht, Vereine zu bilden. Dieses Recht soll durch keine vorbeugende Maßregel beschränkt werden." Das bayerische Gesetz schließt „vorbeugende Maßregeln" nicht unbedingt aus; nur die Nothwendigkeit einer vorgängigen polizeilichen Erlaubniß, wie sie das ältere Recht statuirte, soll fortan wegfallen. In wie weit eine Anzeige bei der Polizei nöthig sei, wird sich aus den Art. 12 und 13 ergeben. Indessen auch diese geht nicht der der Vereinsbildung vorher, sondern folgt ihr nach. — Nicht zu verwechseln mit der polizeilichen Erlaubniß, einen Verein zu bilden, ist die staatliche Genehmigung gewisser Erwerbsgeschäfte, zu deren Betrieb die bestehenden Gesetze eine solche fordern, sowie die staatliche Verleihung gewisser Rechte, die nur durch eine förmliche Staatskonzession erworben werden können. Will ein Verein solche Geschäfte betreiben, oder solche Rechte erwerben und ausüben, so hat er wie der Einzelne die Pflicht, vorher die staatliche Genehmigung resp. Verleihung nachzusuchen. Denn an diesen Vorschriften der Gesetze wollte offenbar das vorliegende Gesetz nichts ändern. Wir werden übrigens auf diesen Grundsatz später bei der Erläuterung des Art. 26 Abs. 2 wieder zurückzukommen Anlaß haben. — Eben so wenig ist durch unseren Artikel denjenigen positiven Vorschriften derogirt, welche sich auf Erwerbung der Korporationsrechte von Seite eines Vereines beziehen. War dazu bisher die staatliche Genehmigung und Anerkennung nöthig, wie es in Bayern wirklich der Fall ist[1]), so ist diese Bedingung durch unser Gesetz nicht aufgehoben; auch dann, wenn etwa in Gemäßheit des Art. 12 von der Bildung und Organisation eines Vereines der Polizei Anzeige gemacht wurde, ist dieser Bedingung noch nicht genügt. Weder der Wortlaut, noch die ratio legis gestatten der Anzeige, die vom Vereine ausgeht, eine solche Wirkung beizulegen. Die preußische Verfassung hat diesen aus der Natur der Sache folgenden Grundsatz im Zusammenhange mit der Gewährleistung des freien Vereinsrechtes ausdrücklich ausgesprochen; es heißt nämlich dort in §. 29: „Die Bedingungen, unter welchen Korporationsrechte ertheilt oder verweigert werden, bestimmt das Gesetz." — Die bekannte Streitfrage, ob zur Entstehung einer juristischen Person die spezielle staatliche Genehmigung nöthig sei, oder nicht, kann für uns in Bayern nicht als erheblich erscheinen, so lange der positive Rechtssatz, daß eine solche Genehmigung nothwendig sei, nicht ausdrücklich aufgehoben oder geändert ist. Man mag zugeben, daß eine Aenderung dieses Satzes in gewissen Beziehungen für zweckmäßig zu halten sei, aber darum ist er doch noch nicht geändert, und wir fürchten, die Regel, daß jeder zulässige Verein ohne Weiteres als juristische Person anzuerkennen sei, würde für den Rechtsverkehr viel größere Uebelstände im

---

[1]) Vgl. darüber mein Verf.-Recht (III. A.) S. 221. Vgl. die Formationsverordnung vom 17. Dez. 1825 §. 17 lit. b (Handbibliothek 3. A. Bd. III S 338), wo als einer der Fälle, in welchen die Kreisregierung nicht selbständig zu entscheiden berechtigt, sondern an die vorgesetzte Stelle zu berichten und deren Genehmigung zu erholen verpflichtet ist, aufgeführt wird „die Errichtung neuer Gesellschaften, in so ferne sie ausdrücklich die Rechte octroyirter, vom Staate genehmigter oder privilegirter Körperschaften haben wollen." Vgl. noch die allh. Entschließung vom 10. August 1848 Nr. II (Handbibl. Bd. III S. 339).

[3]) S. das Erkenntniß in der Zeitschrift für Gesetzgebung und Rechtspflege Bd. IX S. 24.

k. Verordnung ausgesprochen werden; weder das Ministerium, noch die Mittelstellen oder Unterbehörden haben das Recht, ein solches zu erlassen[3]).

2) Von den nicht politischen Vereinen.

Art. 12.

Vereine, deren Zweck sich nicht auf die öffentlichen Angelegenheiten bezieht, sind wenn sie Vorsteher und Satzungen haben, verpflichtet, ihre Gründung und jede Veränderung ihrer Vorstandschaft oder ihrer Zwecke der vorgesetzten Polizeibehörde binnen drei Tagen anzuzeigen. —

Der Gesetzgeber hat es nicht für zweckmäßig gehalten, die nichtpolitischen Vereine positiv bestimmter zu definiren; jeder Verein, dessen Zweck sich nicht auf die öffentlichen Angelegenheiten bezieht, zählt zu denselben. Man hat es unterlassen, die Zwecke auch nur generell aufzuzählen, welche zum Begriffe eines nicht politischen Vereines qualifiziren, und wir halten dieses Verfahren für richtig, da auch die Absicht der Betheiligten darüber mit entscheiden muß, ob eine Angelegenheit eine öffentliche sei. So wird z. B. kein Zweifel obwalten, daß die Wohlthätigkeitsvereine in der Regel unter den Art. 12 fallen, allein unter Umständen können auch sie politische sein, falls man durch Gewährung von Unterstützungen politische Zwecke zu erreichen sucht[1]). —

Für die nicht politischen Vereine gewährt das Gesetz volle Freiheit. Ob sie sich organisiren wollen, d. h. ob sie sich Vorsteher wählen und Satzungen geben wollen, oder nicht, ist lediglich ihrem Ermessen und ihrer freien Entschließung anheim gegeben. In den meisten Fällen wird dies freilich nicht zu umgehen sein, wenn der Verein seinem Zwecke genügen will; allein einen äußeren Zwang gibt es nicht, sondern die Vereinsgenossen beschließen frei über das, was ihnen als nützlich erscheint.

Wählt der Verein Vorsteher und gibt er sich Satzungen, so ist er verpflichtet, seine Gründung, sowie jede Veränderung seiner Vorstandschaft oder seines Zweckes der vorgesetzten Polizeibehörde binnen 3 Tagen anzuzeigen.

Nur dann sind die Vereine zur Anzeige verpflichtet, „wenn sie Vorsteher und Satzungen haben"; zwei Umstände sind copulativ gefordert.

[3]) Vgl. damit auch den Art. 58, der den Fall mit umfaßt, wo von Partheioder Losungszeichen", auch wenn sie erlaubt sind, ein polizeiwidriger Gebrauch gemacht wird.

[1]) Wir erinnern noch an die Turnvereine, die Arbeiter-Vereine u. A.

Ein Verein, der zwar eine Vorstandschaft, aber keine Satzungen hat, oder der zwar Satzungen aber keinen Vorstand hat[2]), ist daher frei von der Anzeigepflicht. Dieses gilt jedoch nur von der Anzeige der Gründung; nimmt der mit Vorstehern und Satzungen versehene und der Polizei angezeigte Verein in seiner Vorstandschaft oder in seinen Satzungen eine Aenderung vor, so ist davon der Polizei jedesmal Anzeige zu machen. Für beide Anzeigen statuirt das Gesetz eine dreitägige Frist, gerechnet von der Gründung, resp. Veränderung, so daß der Tag nach der Gründung oder Veränderung als erster Tag anzusehen ist. — Haftbar für die Erfüllung der gesetzlichen Verbindlichkeit sind die sämmtlichen Vereinsmitglieder, ohne daß es nöthig wäre, daß alle auch wirklich Anzeige erstatten; es genügt, wenn der Vorstand oder der Schriftführer des Vereines die Anzeige machten. — Was den Inhalt der Anzeige betrifft, so erstreckt sich dieselbe nur auf die Vorsteher und die Satzungen, die sich der Verein gegeben hat.

Ein näher bestimmter Inhalt oder eine besondere Form ist nicht geboten; und die Vereine sind darin völlig autonom, so lange sie sich innerhalb der Schranken des Gesetzes halten. Hat sich der Verein einen eigenen Namen beigelegt, so ist auch dieser mitanzuzeigen. — Die Anzeige ist bei „der vorgesetzten Polizeibehörde" zu machen; ob bei der Orts- oder der Distrikts-Polizei, ist unentschieden gelassen. Es ist daher wohl dem Gesetze Genüge gethan, wenn man bei der Orts-Polizeibehörde Anzeige macht, die dann ähnlich wie bei Art. 2 der Distrikts-Polizeibehörde Nachricht zu geben hat. Auch hier ist wohl der Anzeiger berechtigt, eine Bescheinigung darüber zu fordern, daß und wann er Anzeige gemacht habe. —

Die Instruktion zum Gesetze macht es den Polizeibehörden zur Pflicht, über die in ihrem Sprengel befindlichen organisirten Vereine ein stets evident zu haltendes Verzeichniß zu führen, das Zweck, Vorstandschaft und Benennung des Vereines enthält, wovon eine Abschrift der Kreisregierung vorzulegen ist. Alljährlich sollen die im Laufe des Jahres vorgekommenen Aenderungen angezeigt werden.

Eine „Veränderung der Vorstandschaft" liegt vor, wenn an die Stelle eines abgetretenen Mitgliedes ein neues gewählt wird, oder wenn die bisherige Zahl der Mitglieder der Vorstandschaft vermehrt oder vermindert wird, sowie es wohl auch eine Veränderung ist, welche der Anzeige bedarf, wenn der Verein beschließt, fortan keinen Vorstand zu haben. — Um zu ermessen, ob „eine Veränderung der Vereinszwecke" vorgenommen worden

[2]) Dies thatsächliche Erledigtseyn der Stelle des Vorstandes ist hiefür gleichgültig; es kommt nur darauf an, ob der Verein satzungsgemäß einen Vorstand haben soll.